Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Septembre 1936

## ÉTUDES ET DOCUMENTS

# Le mystère du « don des larmes » dans l'Orient chrétien (1)

*Beati qui lugent : quoniam ipsi consolabuntur.*

Matt., v, 4.

Les premiers siècles de l'ascèse monastique se sont longuement penchés sur les secrets du « don des larmes » dont ils semblent avoir été gratifiés à un degré éminent. Et ils l'ont vécu, non pas comme une manifestation seulement de la contrition sensible, dite *componction*, mais comme le signe même de la transfiguration pneumatique. A son tour, la science sacrée des Byzantins, prolongeant l'antique tradition contemplative du désert, a

(1) Les pages qui suivent étudient un problème mystique dans son ensemble, origines, genèse et achèvement. Elles ne font pas double emploi avec la série d'articles publiés ici-même par le R.P. Régamey sur la « componction du cœur ». — Articles d'une psychologie religieuse pénétrante, appliquée aux maîtres les plus représentatifs dans l'Église d'Occident de cette *compunctio cordis* qui, depuis quelques années, attire sur elle l'attention d'écrivains ecclésiastiques. C'est autre chose que nous avons voulu faire pour l'Orient chrétien, berceau de la vie contemplative : non pas donner l'analyse d'états d'âme surnaturels, mais tenter leur synthèse doctrinale en les insérant dans la ligne générale de la spiritualité *grecque*, parcelles détachées de la roche aurifère. Sans jamais oublier

essayé de fonder spéculativement une des plus hautes expériences de l'esprit visité par l'Esprit. C'est pourquoi on a pu parler d'une *théologie des larmes* dans l'Église

qu'il s'agit d'investir un mystère, nous avons dû reconstruire et parfois schématiser; surtout il a fallu, au détriment apparent de l'unité de plan, s'écarter trop souvent du phénomène étudié et n'y revenir qu'après maint détour. Cela justement parce que le *donum lacrymarum* forme partie intégrante d'un *tout*, et que ce tout lui-même présente, à nos yeux, une courbe ascendante qu'il faut suivre.

Notre synthèse embrasse — à vol d'oiseau — une durée de sept à huit siècles (du IV[e] au XI[e], inclusivement), pendant lesquels l'évolution spirituelle, marquée par un temps d'arrêt à la fin de l'âge patristique, n'a pas dévié. Par crainte d'être noyé dans la mer des textes, d'ailleurs de faible variété, nous ne nous appuyons que sur un choix très restreint de citations de Pères grecs et, plus particulièrement, d'auteurs anciens, byzantins ou syriens, tels que : Évagre le Pontique, chef enfin révélé d'une école très considérable (v. les importants travaux des RR. PP. Viller et Hausherr), Nil le Sinaïte, qui se confond parfois avec Evagre, Marc l'Ermite ou l'Ascète, l'abbé Isaïe de Scété, Diadoque de Photiké, le pseudo-Macaire, — consulté avec prudence, à cause des récentes controverses sur l'orthodoxie de ses *Homélies spirituelles*, — Jean Climaque, Jean Cassien, Hésychius (Sinaïte) et Isaac de Ninive; enfin, pour le Moyen-Age des X[e] et XI[e] siècles, Syméon le Nouveau Théologien et son disciple-hagiographe, Nicétas Stéthatos. Pour des raisons faciles à comprendre, nous avons délibérément laissé de côté les hésychastes, qui nous auraient entraîné beaucoup trop loin et qui d'ailleurs sont encore imparfaitement connus. Tous les autres Spirituels ont été peu à peu rendus accessibles et se trouvent situés aujourd'hui dans leur ambiance et perspective historique, grâce aux éditions, traductions et mises au point d'érudits catholiques à qui nous devons une vive reconnaissance de ce fait.

Tout en revendiquant la pleine responsabilité des conclusions auxquelles aboutit cet essai, nous tenons à rappeler, en la nuançant, la distinction établie par le R. P. Hausherr entre les deux principaux courants à l'intérieur de l'Église gréco-orientale : à savoir, le courant (qui aura pour centre le *Stoudion* de Constantinople) où domine l'ascétique, et le courant mystique propre remontant, par les Sinaïtes, Evagre et saint Grégoire de Nysse, à la gnose alexandrine nullement hétérodoxe de Clément et d'Origène. Il va sans dire que ces docteurs chrétiens, pour mettre l'accent sur la *fin* à poursuivre, voire la Contemplation, ne méconnaissent jamais le rôle initial de l'ascèse : celle-ci reste pour eux l'unique moyen en notre pouvoir d'atteindre cette fin, elle-même charismatique par

grecque (1). Théologie qui n'est qu'un des aspects de la grâce déifiante une. Elle s'appuie, en tant que doctrine, à l'idée de la nature humaine surnaturalisée dans toutes ses puissances appétitives et appréhensives : d'après le concept patristique, de la nature charismatiquement revenue au *status ante peccatum*, lui-même anticipation de la gloire future.

Le don des larmes, δακρύων δῶρον, est, ainsi que l'indique son nom, un véritable charisme, une *gratia gratis data* (2). Mais ce charisme, objet des vœux les plus fervents aux deux Moyen-Age oriental et occidental, qui l'implorent, mains jointes, à genoux, ce charisme exige certaines dispositions préalables de l'âme naissant à l'éternité. Il y a ici, comme dans toute l'existence de la créature déchue et rachetée, un accord, une harmonie préétablie entre Celui qui donne et celle qui reçoit. Assu-

essence. C'est dans les profondeurs de ce courant que nous avons plongé à la recherche d'une perle très pure, encore ensevelie sous ses eaux dormantes...

Un dernier mot pour justifier notre terminologie, qui pourrait déconcerter le lecteur moderne; elle reste attachée au sens ancien des termes théologiques afin d'éviter les anachronismes. Ainsi, par véritables charismata ou charismes de l'Esprit, nous entendons ici non pas les *dons ou signes miraculeux* (prophétie, glossolalie, etc.), mais ce que les théologiens occidentaux appellent *grâces infuses*. De même, en ce qui concerne l'expression *gnose, gnostique*, toujours prise comme l'équivalent de « science spirituelle » et de spirituel (ou pneumatique) tout court.

(1) C'est K. Holl qui, pour la première fois, employa cette expression dans son ouvrage classique, *Enthusiasmus u. Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, p. 61. Lui-même l'a limitée par le mot *presque* appliqué à la pensée de Syméon le Jeune, qu'il étudiait, et surtout par sa conception trop étriquée, parce que protestante, de cette théologie de la grâce des larmes. L'idée a été récemment reprise, avec plus de précision, par le R. P. Hausherr, — toujours à propos du même Syméon, — dans l'*Introduction* de son édition-traduction de la *Vita* du Nouveau Théologien par Nicetas Stéthatos. Nous y reviendrons au cours de cette étude, en parlant du « baptême des larmes ».

(2) Au sens que nous avons précisé, de « grâce infuse », selon la terminologie moderne.

rément, notre destin providentiel ne s'accomplit qu'avec la grâce qui nous parfait, mais, une fois *informés*, instruits de notre fin dernière, nous devons librement préparer « les voies au Seigneur ». N'est-ce pas ainsi qu'il faut entendre le mot troublant des Écritures, qu'il ne sera donné qu'à celui qui possède déjà? Car tout le mouvement de la vie spirituelle remontant aux sources va de l'acquis à l'infus : de la purification active, toujours inachevée, à la purification passive, culminant dans la vision de gloire.

### 1. — *Les voies de la perfection*

Si le principe même de la *catharsis* se retrouve dans l'antiquité païenne : dans la religion des mystères, le néo-pythagorisme et l'orphisme, inspirateur des mythes platoniciens, sa réalisation chrétienne dépend entièrement des changements profonds que la foi nouvelle apporte à ce principe. D'une part, la notion de ce péché d'Adam, qui, ayant vicié la nature humaine, parfaite à ses origines, ne saurait être réparé par l'homme; de l'autre, l'idée-force, son corollaire, celle du don divin lui permettant d'accomplir cette restauration plénière. Sous leur influence conjuguée, s'affirme l'absolue nécessité de la *recapitulatio* paulinienne et irénienne — impliquant *ipso facto* le dogme de la Rédemption — et l'alternance même des rythmes, relevés plus haut : activité, passivité. Car, chaque effort de la volonté rectifiée se trouve soutenu et dépassé par le coup d'aile de la grâce, de cette grâce, triomphale réponse au cri nostalgique du Psalmiste : « Qui me donnera les ailes de la colombe? » (Ps. LIV, 6).

L'œuvre synergiste, où l'homme coopère librement avec son Sauveur, débute par la *metanoia*. S'élevant par étapes depuis la *crainte*, commencement de toute sagesse et racine obscure d'un vouloir déjà prévenu par la foi, à travers l'*espérance*, tige toujours verdoyante, jusqu'à la *charité*, fleur suprême, cette courbe ascendante suit la loi

secrète de toute la réalité chrétienne. Elle part de la douleur, sanctifiée par le repentir en acte, et monte lentement à la joie parfaite. Autrement dit : de la mort à la naissance nouvelle, à la résurrection charismatique.

L'appel à la pénitence retentit au seuil du Royaume, dès avant la prédication évangélique qu'il annonce, et accompagne en sourdine la Bonne Nouvelle, tout au long de la *voie étroite*, puisque « nous ne sommes sauvés qu'en espérance » (S. Paul). Voilà le thème initial non à méditer, à vivre. Le thème de la conversion au sens propre; soit du rétablissement spontané de la volonté et de l'intelligence, jadis révoltées, désormais soumises de nouveau à la Volonté-Intelligence première.

L'inégalable exemple d'une telle soumission fut donné au monde par le Fils de Dieu, venu en Fils de l'homme pour le salut-glorification de la race adamite, de ce Fils obéissant au Père *usque ad mortem*. Avec Lui, nous pénétrons dans la nuit du Golgotha, avant de renaître *par Lui* à la lumière du jour pascal. C'est l'*imitatio Christi* — que figure réellement le sacrement de l'initiation chrétienne — et qui, pour le chrétien incorporé au Christ implique l'acceptation libre de cette incarnation divine en nous. Acceptation douloureuse à tout enfant du péché, car elle est rupture violente avec un passé condamné. Par la pénitence seulement, le chrétien pourra, au sein maternel de l'Église, acquérir d'abord ce sens de la misère des créatures qui, à sa pointe, est le « don de science ». Par elle, il parviendra à la *libertas a miseria*, le ramenant de la « région de dissemblance » à celle de la « similitude », sa lointaine patrie retrouvée (1).

Bien antérieurement à Denys, qui, pour l'Orient du moins, a systématisé plus qu'innové, les vieux disciples d'Antoine et de Macaire ont connu et suivi les trois

(1) Voir le développement de cette pensée, creusée en ses profondeurs par saint Bernard, dans le dernier ouvrage de M. Ét. Gilson, *Autour de saint Bernard*, Vrin, 1933, ch. II et IV.

voies progressives de l' « émigration en Dieu » (Evagre) : *purgative, illuminative* et *parfaite* — τέλεια — ou unitive (Denys). Voies qui forment une seule coulée allant de la *vita practica* active à la *vita theoretica* (contemplative), s'achevant elle-même dans la *theologia* qui est la vie unitive, au sommet de l'oraison.

Ce que cherchaient les *milites Christi* au grand siècle de l'ascèse, qui a été en même temps le siècle constructeur du dogme œcuménique, ce à quoi ils aspiraient ardemment dans l'arène d'une lutte sans merci contre toutes les tentations de la chair et toutes les tribulations de l'esprit, c'était la purification totale. Cela dans l'espoir de la plus haute récompense charismatique : la *Visio Dei*. Car ils savaient comme nous que seuls les cœurs purs verront Dieu. — *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt* (Mt., v, 8) (1). A la fois exigence et promesse, l'une dans l'autre. Exigence, que déjà l'on rencontre dans les plus beaux textes de l'Ancien Testament où la pureté rituelle préfigure l'autre, celle des Psaumes et des Prophètes, avec son éternelle supplique : « Créez en moi, mon Dieu, un cœur pur ! » (Ps., L, 11). Promesse toujours con-

(1) C'est là une vérité d'expérience fondamentale pour tous les Spirituels d'Orient, en commençant par Grégoire de Nysse (v. son exégèse du *Cantique des Cant.*), qui suit « la trace de Dieu » d'après Philon et Plotin, maîtres des grands Alexandrins. Mais la καθαρότης chrétienne la plus parfaite n'aboutit qu'à la vision *in speculo* paulinienne. V. « *Le Miroir et la Nuée* », *d'après saint Grégoire de Nysse*, du R. P. Horn (*R. A. M.*, 1927). Et saint Grégoire de Nazianze dira : « Le cœur du moine devient un miroir qui reflète sans cesse l'image de Dieu » (*Or.*, II, *Apolog.* 7). La possibilité de cette vision spéculaire sur terre, postulat de toute la doctrine patristique, sera affirmée, chez les Spirituels que nous étudions, comme une véritable nécessité. A témoin le mot d'Evagre : « Celui qui n'a pas vu Dieu ne peut parler de Lui » (*Cent.*, v, 26, cf. Hausherr, *R. A. M.*, 1934). C'est là-dessus que s'appuiera, six cents ans après, saint Syméon, dit le Nouveau Théologien, pour asseoir « le privilège doctrinal du Spirituel », qu'il revendique hautement dans toute son œuvre. V. Haussherr, *Vita*, Introduction, et surtout, du même auteur, *La méthode d'oraison hésychaste* (*Orientalia Christ.*, IX, 2), ainsi que notre *Doctrine de la déification dans l'Église grecque*, R. H. R., 1933-34.

sidérée par nos Spirituels comme réalisable dès ici-bas. Promesse de la vision — ὅρασις — encore spéculaire, béatifiante quand même, *le cœur pur étant pour toute la patristique le miroir parfait de son divin Modèle.* La purification du cœur — κάθαρσις τῆς καρδίας — est la base même de toute la doctrine, à la fois ascétique et mystique, de l'Orient chrétien, depuis les grands Alexandrins, Clément et Origène, jusqu'à toute l'école symonienne et bien au-delà.

### 2. — *Cœur et esprit chez les Anciens*

Avant d'aborder l'étude de cette *catharsis* dépassant de beaucoup la valeur d'une simple discipline pénitentielle, il nous faut préciser la notion particulière très complexe du *cœur-esprit* chez les Anciens.

D'abord organe physique de vie animale, parce que source de chaleur corporelle (Aristote), le cœur — ἡ καρδία — est, tout naturellement, le siège même de la sensibilité; c'est un *sensorium*, foyer de toutes les émotions-affections humaines. Comme tel, il ne se sépare pas de l'âme au sens antique, de la *psyché*, et ne devrait être que son synonyme. En fait, le cœur se trouve assimilé, dans toute l'antiquité grecque — et dans l'antiquité tout court — à l'esprit, au νοῦς, principe de l'âme (1). Le rôle direc-

(1) Sur ce concept particulier, qui relève tout d'abord de la physiologie erronée des anciens — le cœur considéré comme l'*organe physique* de toute sensibilité —, consulter l'article *Sacré-Cœur de Jésus*, dans le *Dict. de Théol. cath.* et P. Rahner, *Le cœur de Jésus chez Origène* (*R. A. M.*), 1934; pour Byzance : *Athos Klöster* de Ph. Meyer, dans *Zft. f. Kirch. Gesch.*, t. XI; et, pour l'Orient préchrétien, Piankof, *Le cœur dans les textes égyptiens*, Paris, 1930, pp. 52-53 et 94-95. Le point le plus important de cette identification nous paraît être l'idée même d'un *centre ontologique* de toute vie humaine : souffle vital = πνεῦμα, substance métaphysique de l'être = νοῦς. Idée qui, en apparence, semble contredire le trichotomisme grec hérité par les Pères, mais en réalité tend seulement à subordonner toutes les manifestations de la vie à l'*esprit* ordonnateur suprarationnel. Se

teur de ce dernier est indiqué dans le nom même d'ηγεμὸνικόν, chef ou guide, que lui donnent les philosophes anciens, et à leur suite les Pères. A ce guide spirituel, la psyché entière était soumise. Et par là se trouvait établie, hiérarchiquement, l'échelle de valeurs dans le composé humain : corps, âme, esprit — ou partie supérieure et dirigeante de cette âme, le νοῦς — *mens*.

Ainsi la force réalisatrice de l'αἴσθησις — ensemble des facultés sensitives — se concentrait dans l'intellect (non *ratio*) ce qui permettait aux Stoïciens de désigner parfois l'âme elle-même comme αἰσθητικόν. D'après Aristote, maître de la psychologie antique, tous les mouvements coordonnés de la sensibilité diffuse viennent du νοῦς et remontent à lui, le concupiscible et l'irrascible devant se ranger sous son chef afin de maintenir l'ordre et l'équilibre intérieur. D'où la formule idéale qui comporte une règle éthique très précise, règle dont se récla-

rappeler ici la définition de l'homme par Proclus : *esse secundum intellectum*, contre sa définition de l'animal : *esse secundum rationem*. L'unification-concentration des énergies multiples, qui est le principe même de la doctrine orientale, s'exprime dans la « circoncision du cœur » paulinienne, interprétée d'après l'Apôtre *in spiritu non littera* (*Rom.*, II, 29). Ce qui prête ici à confusion, c'est une terminologie assez flottante qui manque singulièrement de la fermeté des formules frappées par la scolastique. Ainsi, même Evagre, pour lequel le νοῦς-intellect est *toujours* « l'essence de l'homme dont le corps et l'âme ne représentent que des dégradations » (V. Hausherr, *Le traité d'Evagre le Pontique*, *R.A.M.*, 1934, p. 82) dira parfois *âme* tout court, pour désigner ce νοῦς. Et dans la littérature ascétique postérieure le cas sera autrement fréquent. Même constatation en ce qui concerne le mot cœur, ἡ καρδία étant employé souvent au sens restreint (chez Diadoque de Photiké surtout) de *centre affectif*. D'une façon générale, il ne faut jamais perdre de vue que « intellectualité et spiritualité sont synonymes dans cette doctrine » (Hausherr, *R.A.M.*, 1934, p. 129). Le Moyen-Age latin, sur les traces de saint Augustin, distingue également le *mens* de la *ratio*, faisant du premier le cap ou la pointe extrême de l'âme raisonnable. La participation au divin s'accomplit par le *mens* uniquement. Mais seule l'école de Maître Eckhart reprendra à son compte la pensée grecque intégrale, dans sa fameuse théorie du *Urgrund* ou *Herzgrund*.

ment, trop souvent en la déformant, tant de rationalistes modernes : *vivre au service de l'intelligence.*

Les Grecs l'ont léguée à la pensée chrétienne naissante qui s'en est nourrie, mais en la pliant aux impératifs de la théologie orthodoxe. Déjà le néo-platonisme, trait d'union entre les deux, avait fortement accentué dans le concept classique le caractère supra-rationnel de l'intuition religieuse. Les Pères de l'Église, trichotomistes comme le furent Platon et Plotin, virent dans le νοῦς (toujours distingué de la διάνοια ou raison discursive) non seulement la puissance unificatrice de toutes les opérations mentales, mais l'organe même de la connaissance intuitive, de la gnose divine ou « science spirituelle ». C'est là, dans cette profondeur de l'être créé que réside, selon eux, l'ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ —, la similitude divine —, la *scintilla animae* des médiévaux. Là est le πνευματικὸν ναός, le tabernacle spirituel où cette « similitude », perdue par la coulpe ancestrale, est recouvrée avec l'influx vital de l'Esprit-Saint. En s'imprimant dans le νοῦς entièrement purifié, il y révèle l'image du Principe incréé. A cette substance métaphysique de l' « homme intérieur », seul *capax Dei*, les maîtres anciens identifièrent le cœur, l'ἡ καρδία, générateur, selon eux, et des passions et des pensées (λογισμοί). Identification qui pouvait être défendue scripturairement en puisant dans les deux Testaments à pleines mains (1).

Maintenant nous saisissons le nerf de cette expression, courante dans la mystique byzantine, καθαρὰ καρδία (cœur

(1) Pour l'A. T., à méditer tout particulièrement ce verset du Psaume LXIII. « *Accedit homo ad cor altum et exaltabitur Deus.* » Le texte néo-testamentaire le plus net nous paraît être *Mt.*, XV, 19 : *De corde enim exeunt cogitationes...* V. aussi *Luc*, XXIV, 38 et *Marc*, VII, 21. Dans l'œuvre attribuée à David et à Salomon (surtout *Proverbes*, IV, 23), le *cœur* et l'*intellect* nous apparaissent très souvent comme identiques. Par contre, dans le *Diliges Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua... et ex omne mente tua* (*Luc*, X, 27), nous devons entendre, d'après Grégoire de Nysse (*De hom. opific.*, c. 8), le cœur au sens de corps de vie, et voir là une simple application de la psychologie tripartite des Anciens.

pur), équivalent de καθαρός ou τέλειος νοῦς (esprit pur ou parfait). C'est de ce cœur-esprit pur que saint Maxime dira en suivant saint Paul que « l'Esprit-Saint y a gravé ses lettres » (*Cap. theoret.*, or. 65). C'est à lui qu'aspire le Psalmiste en suppliant le Seigneur : « Créez en moi, ô mon Dieu, un *cœur pur*, rétablissez *un esprit droit* dans mes entrailles ! » (Ps. L, 11). En tenant pleinement compte des rapports idéals du cœur-esprit dans le primat reconnu de l'intelligible sur le sensible, nous comprendrons toute la richesse que renferme la notion synthétique de la *catharsis* chez nos Spirituels.

Synthétique, oui. Car la purification, axe même sur lequel tourne cette mystique, expérimentale malgré le caractère abstrait qu'elle présente à première vue, est loin d'être limitée au domaine de la volonté propre. Elle est totalitaire vraiment et s'entend dans le sens de la *pénétration du divin dans l'humain*, l'impureté étant au contraire l'opacité de l'âme tout entière, sa résistance au rayonnement des énergies charismatiques. Nous insistons sur cette conception de la pureté — καθαρότης — qui, définie nulle part avec précision, est toujours sous-entendue par nos mystiques. Sans cela, impossible de comprendre le fond de leur pensée quand ils parleront, avec tant d'assurance et de force, de la vertu cathartique des larmes : ces larmes qui jouent dans le processus double de la purification intérieure un rôle primordial.

### 3. — *Purification et ascèse*

Purgation morale d'abord sur le plan de la *praxis*, œuvre des commençants et des progressants, où fait son apparition la *compunctio cordis*. Nous y reviendrons sous peu. C'est le dépouillement de la psyché, liée au corps par les appétits, de toutes les passions — *abus des choses* (Evagre, saint Maxime). Donc, renoncement premier et mortification des sens, organes du *concupiscibile*. D'un mot, circoncision de tout l'être sensible.

Ascèse négative à laquelle correspond une compensation immédiate, car rien ne se perd et rien n'est laissé au hasard dans cette école de la sainteté (ἁγιότης) : à savoir l'acquisition des *vertus*, ces instruments de notre retour à la nature vraie, voulue et créée par Dieu. Une fois expulsés les démons des vices, les vertus — ἀρεταί — s'implantent, comme dispositions solides, comme *habitus*, dans la demeure évacuée. Elles « disposent » l'âme au bien et opèrent, avec le secours de la grâce — ne jamais oublier le *Deus in adjutorium meum intende!* des Pères du désert —, notre bienheureux affranchissement : non pas des lois de la matière qui ne saurait être un mal (contre le manichéisme sous toutes ses formes, si variées à travers les âges), mais de notre servitude à ses lois. Autrement dit, faire du « corps de mort », que l'apôtre condamne, « le temple de l'Esprit-Saint » qu'il exalte (I Cor., VI, 19). Œuvre de longue haleine qui est la *purgatio* propre (1).

(1) Les Grecs n'ont jamais élaboré de doctrine propre sur les vertus surnaturelles, *distinctes* des dons du Saint-Esprit, ainsi que l'ont fait les Latins au Moyen Age, avec la classification exhaustive de saint Thomas achevant la synthèse de ses prédécesseurs (V. J. de Guibert, *Les dons du Saint-Esprit*, *R. A. M.*, 1933, et Gardeil, *Dict. Théol. cath.*, IV). Par ailleurs, nos Spirituels distinguent, eux aussi, entre vertus *acquises* et vertus *infuses*, ces dernières étant implicitement reconnues comme dons du Saint-Esprit : ce sont des *opératifs divins*, réellement. Elles pourraient être assimilées aux *virtutes purgati animi* des scolastiques, d'où le rôle purificateur charismatique des vertus-dons. Ceux-ci, pour Evagre et ses disciples, s'opposent toujours aux vices issus des péchés. Mais les Anciens, qui n'avaient pas précisé encore le nombre des dons du Saint-Esprit — fixé beaucoup plus tard sur le modèle de l'Occident, — ne semblent pas séparer nettement les dons d'*action* des dons de *contemplation*. Cependant l'ordre suivi, sans avoir été formel, nous paraît être le même, *grosso modo* ; la *crainte* et la *force* forment toujours la base de la colonne, avec la *sagesse*, elle-même couronnée par la *charitas* — ἀγάπη, reine des vertus théologales, comme son chapiteau. Voir dans les *Orationes* de l'abbé Isaïe (V^e^ s.) la série ascendante des vertus (*P. G.*, t. 40, c. 1174). Mais c'est surtout le caractère dynamique des vices et des vertus, s'attaquant de front dans le combat des athlètes du Christ, qui a été mis en relief par les Anciens, passés maîtres dans cette lutte héroïque. Consulter sur l'*Antirrheticos* ou *Practicos*

Parmi les vertus purificatrices, la place d'honneur revient à l'humilité, la « perle de grand prix » des Évangiles. Dans la célèbre classification de la *Scala sancta* de Jean Climaque, l'humilité destructrice de l'orgueil, notre adversaire-né, prend rang entre la *pénitence*, fille elle-même de la patience-obéissance, et la *douceur* qui mate en nous l'irascible. Nous voilà dans la vraie ambiance chrétienne, malgré le sévère idéal apathétique qui semble apparenter l'ascèse gréco-orientale à la sagesse glacée de la Stoa (1). Pas de superbe : l'humilité, *ancilla Dei*, qui creuse le lit de l'amour et qui n'abaisse la servante que pour la relever reine. L'humilité souffrante qui entoure comme d'une auréole de martyre les nouveaux *témoins* du Christ et tisse, avec les fils d'or de la grâce, le manteau de miséricorde sous lequel s'abritent et même s'ensevelissent les âmes pleurantes, bientôt leur vêtement nup-

d'Evagre, premier spécimen du genre, l'ouvrage de Zöchler, *Das Lehrstück von den acht, Hauptsünden* et, sur la psychologie de l'ascèse orientale, notre *Doctrine de la déification*, R. H. R., 1933, pp. 552-574).

(1) Il convient d'insister fortement sur ce caractère, beaucoup trop négligé par les historiens dits indépendants, de l'ascétisme chrétien. Voir, pour ne citer qu'un exemple, comment Reitzenstein, dans son *Historia Monachorum u. Historia Lausiaca* où il y a d'excellentes choses fait du monachisme ancien une simple adaptation de l'idéal néo-pythagoricien. — Certes, les méthodes ne peuvent guère varier, puisqu'il s'agit toujours de réduire les puissances inférieures. Mais il faut avant tout s'attacher au *contenu* même et à la *fin* proposée de la discipline purgative : or celle-ci est, essentiellement, vie pénitente, vie d'acceptation-obéissance, d'humilité qui se consomme dans l'*amor Dei*. Si l'Orient a exalté l'œuvre volontaire du *monachos*, jamais il n'a oublié ni la « componction de crainte », qui en est le début, ni la grâce des larmes d'amour, son perpétuel accompagnement à travers les âges de la prière-oraison. Il est à regretter que l'excellente anthologie des Pères du désert des frères Bremond n'ait pas cru devoir réserver une place (dans le chapitre de l'*Ascèse intime* par exemple) à cette *gratia lacrymarum*, qui en est cependant le plus bel ornement. A notre avis, la componction des larmes, autochtone dans le christianisme historique, doit y reprendre sa place légitime, car par elle s'éclaire la nature même de son ascèse orientée vers la contemplation.

tial (1). Car l'humilité, en son éclosion de pénitence secrète, possède le don de purifier par le feu de la douleur acceptée.

### 4. — *Componction et don des larmes*

Douleur à nulle autre pareille parce que, à la fois volontaire et subie — *patiens* — faisant remonter en une grâce sensible aux yeux et aux lèvres — pleurs et gémissements — le fond de notre misère. C'est la plainte du Psalmiste : « Ma vie se consume dans la douleur et mes années dans de continuels gémissements » (Ps. XXI, 12)...

Mais la tristesse chrétienne est sans angoisse parce que jamais elle ne désespère. C'est l'épine enfoncée dans la chair de notre chair (Ps. XXX, 4), l'aiguillon invisible, irritant, ravivant sans cesse la plaie béante. « Aiguillon qui pique l'âme si divinement qu'elle se dépouille de tout sentiment terrestre », dira Climaque (*Éch.*, VII[e] degré). Les Anciens ont appelé cette pénétrante cuisson du péché, vivante au cœur de l'homme, *compunctio cordis*, et ils l'ont intimement liée à la contrition dont elle est, de par ses larmes amères et douces, l'expression manifestée (3). Une blessure faite par la grâce et par elle adoucie.

(1) L'assimilation de l'ascèse, acte de vertu, témoignage suprême d'amour, au *martyre*, est très ancienne; elle reste inhérente à la pensée orientale qui en perpétue la tradition dans le monachisme universel. Dans cette assimilation-substitution, la virginité volontaire, tant exaltée aux III[e] et IV[e] siècles patristiques (parce qu'en elle revit l'idée de la pureté préoriginelle), joue un rôle de tout premier ordre. Voir Reitzenstein, *Hist. Monachor.*, ch. V, *Die Grundvorstellungen Rufins;* Amélineau, *Histoire de saint Pakhôme* (Ann. du Musée Guimet, t. XVII), surtout Dom Besse, *Les Moines d'Orient avant le Concile de Calcédoine*, ainsi que le P. Resch, *La Doctrine des maîtres égyptiens du IV[e] siècle*, pp. 248 ss., et le fasc. IV du *Dict. de Spirit. Ascét. et Mystique*, pp. 964 et ss.

(2) Les Pères reconnaissent cependant comme légitimes les larmes de douleur versées par nous sur nos morts.

(3) Sur le sens de *compungere* — en grec κατὰ-νύσσεσται, expression réservée aux Écritures et aux auteurs ecclésiastiques, voir l'article du R.P. Guibert, *R.A.M.*, 1934; Dom Morin, *L'idéal monastique et*

Il y a dans la componction repentir, regret, remords, avec la conscience aiguë d'une faute personnelle, toujours présente, jamais inexpiable pour un enfant de la grâce, et autre chose encore : une invitation, à peine perçue d'abord, de plus en plus pressante ensuite, un appel à la perfection. Si la raison première de la *compunctio cordis*, elle-même mouvante et mue, se trouve dans le sentiment de l'offense faite à Dieu, offense qui déborde notre cas particulier, sans le faire oublier, sa raison dernière est l'immense désir de l'effacer. Davantage même, de lever à tout jamais l'obsta-

*la vie chrétienne des premiers jours* (Maredsous, 1914), et du R. P. Régamey, *La Componction du cœur*, dans *La Vie Spirituelle*, 1935. Ce dernier insiste particulièrement sur l'intensif κατὰ « rendant des idées de stimulation » et comportant le sens « non seulement d'une piqûre, mais de l'excitation que la piqûre provoque » (*Vie Spirituelle*, septembre, *Documents*, p. 6). En analysant finement les deux concepts apparentés de *contrition* et de *componction*, l'auteur conclut au « caractère sensible qui est de l'essence même de cette dernière ». Nous acceptons cette définition, à la condition expresse de ne pas garder au mot *sensible* son sens purement *naturel*. Car il s'agit ici — nous le constaterons bientôt — d'une sensibilité très différente. Voilà pourquoi nos Anciens refuseraient assurément d'appeler « don des larmes » les pleurs d'attendrissement, si émouvants qu'ils aient pu être, versés par le Moyen Age franciscain sur l'humanité du Sauveur. Or, certains historiens modernes ont tendance à chercher la source de ce *don* charismatique dans une certaine forme de piété, éclose au XIII[e] siècle en Occident (en réalité, déjà au XII[e] avec saint Bernard). Ainsi M. Émile Mâle dans son magistral ouvrage, *L'Art religieux de la fin du Moyen Age*, en séparant avec une justesse parfaite « l'âge de la piété grave » (saint Anselme) de « l'âge des dévotions tendres » (sainte Gertrude), attribue le *donum lacrymarum* à ce dernier parce qu'il a pleuré de pitié et de douleur sur la Passion (V. *l. cit.*, tout le ch. II, *Le Pathétique*). Or, ce n'est pas là le « don des larmes » propre. Qu'il nous soit permis de rappeler à ce sujet l'admirable conte français du XIII[e] siècle, *Le Chevalier au barizel*, qui comprend et illustre de tout autre manière la vraie nature des pleurs. Ici, le petit tonneau vide donné en pénitence au chevalier impie et où il n'arrive pas à verser une seule goutte, en errant par toute la terre, en le plongeant dans toutes les eaux, est rempli instantanément par la première larme de contrition de ce mécréant repenti. — Contrition parfaite qui s'apparente à celle du « bon larron », illustrée ici par une larme-symbole.

cle qui nous sépare de l'Offensé, de détruire en nous jusqu'à la substance de ce néant qu'est le mal en soi, ennemi de la Vie éternelle.

Voilà pourquoi la tristesse inspirée par Dieu, la « sainte tristesse » des larmes (Climaque) ne déprime pas le cœur qui l'habite, comme le fait la tristesse dite naturelle. Celle-ci vient « de l'inassouvissement de nos désirs passionnés, l'autre de l'insatisfaction de nos besoins spirituels ». C'est « la voix qui crie sans cesse aux oreilles du Seigneur », comme dit le même Climaque (*Échelle sainte*, VII[e] degré), qui ajoute : « bien que Dieu n'ait pas besoin de nos larmes », appelées ailleurs « eaux vivifiantes de l'humilité » (XV[e] degré).

Ce « sacrifice du cœur contrit et humilié », du « cœur brisé » n'est pas indifférent au Seigneur, si l'on croit le Psalmiste (Ps. L, 18). Diadoque de Photiké, dont l'enseignement ascétique, condensé dans les *Cent Chapitres de la Perfection*, reste un des plus complets et des plus prudents de l'antiquité déclinante (seconde moitié du V[e] siècle), donne à cette bienheureuse tristesse le beau nom de λύπη θεοφιλής, « tristesse aimée de Dieu ». Il y a en elle un fond de douceur, reconnu de tous ceux qui l'ont expérimentée, en Orient comme en Occident, et cela même à ses débuts, lorsqu'elle n'est encore que la « componction de crainte ». Jean Climaque, un des plus austères de nos Spirituels, la définit ainsi : « Un remords perpétuel qui, à mesure qu'il embrase notre cœur par le souvenir de nos péchés, nous cause en même temps un doux rafraîchissement par la confession intérieure que nous en faisons à Dieu » (trad. Arnaud d'Andilly, p. 143).

Croix d'un cœur déjà travaillé par la grâce, cette tristesse est, comme telle, légère à porter car, selon le mot de l'apôtre, c'est une force divine, *virtus Dei*, que la Croix (I Cor., I, 18). Tandis que la tristesse terrestre, répètent sans cesse les Pères, inextricablement mêlée aux passions du monde corrompu, entraîne l'âme qui s'y livre dans l'abîme de la mort. Déjà saint Paul avait dit :

*saeculi autem tristitia mortem operatur* (II Cor., XII, 10). Pareillement, l'*acedia*, ce mal insidieux qui ronge plus particulièrement l'organisme psychique de l'anachorète — maladie de la solitude — s'oppose, par sa sécheresse et sa stérilité, à la bienheureuse fécondité des larmes. Evagre du Pont, le plus remarquable psychologue et le plus spéculatif des directeurs de conscience de son temps (fin du IV^e^ siècle), recommande les larmes, en tant que remède souverain à l'ennui, au dégoût, à l' « esprit d'acédie ». Il considère comme une véritable tentation que d'avoir « l'âme dure qui ne veut pas verser de pleurs » (*Antirrh.*, Acedia 10).

Sans doute ne pleure pas qui veut. Voilà pourquoi les larmes sont un don de Dieu, une grâce toujours actuelle. Le pseudo Nil (Evagre?), qui appelle ce don λυσιπονηρὸν καὶ καθαρτικὸν δῶρον (délivrant des péchés et purifiant), nous a laissé une remarquable description de l'insensibilité de l'âme qui en est privée... « Libérée de la crainte de Dieu et de la révérence, elle ne s'impute pas le péché... et se moque de l'éternelle géhenne... Bien que confessant Dieu, elle ne sait ce qu'Il ordonne : elle a beau frapper sa coulpe, elle ne sent rien... et ne reconnaît même pas de honte devant les hommes » (*De Malignis cogitationibus*, c. x). Et l'aimable Jean Cassien renchérit, au nom de l'abbé Germain (au 28^e^ chap. de ses *Collationes*), insistant particulièrement sur l'intermittence de cette grâce tant désirée : « Il m'arrive parfois, pris du désir de sentir de nouveau couler ces larmes de componction, d'y dépenser tous mes efforts : je me remets en mémoire toutes mes erreurs et mes fautes, mais sans retrouver la source des pleurs; mes yeux demeurent secs et durs comme la pierre, pas une larme ne vient mouiller ma paupière. » (Trad. Dom Pichery, *Conférences*, t. I, p. 506.)

Des « yeux de pierre » de cette créature inerte, seule la grâce, telle l'eau jaillissant du rocher dans l'*Exode*, grâce qu'il faut solliciter et presser, pourra extorquer des torrents de pleurs bienfaisants. Aussi lisons-nous dans le

traité *De Oratione*, jadis attribué à saint Nil, aujourd'hui restitué à son véritable auteur, Evagre du Pont : « Prie d'abord pour recevoir le don des larmes, afin d'amollir la dureté inhérente à ton âme » (5e or., trad. du R. P. Hausherr). Car ce don, Dieu l'accorde volontiers à l'humble prière (1). Jean Climaque exhorte à son tour le pénitent à se présenter « tout tremblant » devant le Juge, car « Il ne saurait mépriser une âme venue à lui comme une veuve affligée et désolée » (*Échelle sainte*, VIIe degré, 12). Pour son lointain et génial disciple, saint Syméon le Jeune, les larmes de rémission sont toujours accordées au cœur pénitent, lorsque celui-ci a conquis les vertus morales essentielles. Il déclare fermement, en admonestant ses frères : « Ces choses, possède-les semblablement, et ton âme, maintenant de pierre, deviendra fontaine de larmes » (*Oratio*, XXX). Venue du fond des siècles, résonne aux oreilles chrétiennes la clameur sans trêve du Psalmiste, « mouillant sa couche de larmes, nuit et jour » (Ps. VI, 6). De ces larmes, saint Jean Chrysostome dira magnifiquement qu'elles peuvent « éteindre le feu même de la géhenne » (*Hom. sur Lazare*, I, ch. VII et VIII).

L'œuvre à édifier sera toujours la transformation de notre cœur de pierre en un cœur nouveau : en ce « cœur

(1) Et voici l'admirable réponse de saint Nil au diacre Agapite, qui ne peut obtenir le don des larmes : « Que doit-on faire lorsqu'on ne peut pleurer des yeux du corps? Je te le dirai : Éveille devant le visage de Dieu ton désir des larmes et tu seras purifié de tes péchés (Ps. LXI, 9)... Si tu ne réussis pas à obtenir pour toi-même ce don et que tu voies un frère pleurer en priant, glorifie le Seigneur et dis : — Je te rends grâce, ô mon Dieu, bien que tu « m'aies privé de cette grâce qui délivre du mal de l'avoir accordé « à mon frère. Augmente-la en lui, Seigneur, car le frère est un « de mes membres; or quand un membre est glorifié, tous les « autres se réjouissent avec lui... — Si tu es ainsi disposé envers ton frère et te réjouis avec lui, alors tu partage le don qui lui fut accordé et tous deux vous obtiendrez la couronne... » (Epist. III, 257, p. 92-79, c. 511). Quelle noble leçon d'humilité et de charité fraternelle !

de chair » après lequel soupirent le prophète et le psalmiste, dont saint Paul déclare que la lettre du Christ *scripta... non in tabulis lapideis sed in tabulis cordis carnalibus* (I Cor., II, 10). Et avec ces pierres vivantes sera construite la Cité de paix, la « Jérusalem de la Contemplation ».

### 5. — *Don des larmes et oraison*

Sur un point encore la tradition patristique est unanime : le πενθεῖν-κλαίειν, le lamento des pleurs, commence par être une méthode thérapeutique, une voie, ὁδός, avant de devenir le signe de l'exaucement, « l'eau profonde dans le cœur de l'homme » (*Prov.*, II s.). En ce sens vraiment « *violenti cœlum rapiunt* ». Toujours la componction sera purificatrice parce que telle est la nature de l'humilité qu'elle manifeste : « ... *In puritate cordis et compunctione lacrymarum nos exaudiri sciamus* », affirme saint Benoît (*Reg.* 529, cap. XX), s'inspirant de l'enseignement des Pères du désert transmis fidèlement par Jean Cassien, dans ses *Conférences et Institutions* si populaires au Moyen-Age. Lui-même connaît, par les saints abbés de Scété et de Nitrie, dont il conte avec tant de bonheur la haute aventure, et l'excellence et la diversité des componctions. Mais dans le vivant tableau qu'il en trace, l'auteur aligne sur le même plan, sans pourtant les confondre, tous ces transports-effusions du *donum lacrymarum*. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas l'évolution ou genèse spirituelle du charisme qui nous frappe, nous, c'est son caractère d'imprévisibilité déjà signalé, sa nature fulgurante de *Spiritus flat ubi vult*.

Par ailleurs, et ceci nous paraît capital, Cassien a marqué l'un des premiers, avec un soin précis, l'étroite connexion, l'*union indissoluble des larmes et de la prière* : de cette oraison mentale — προσευχή — des contemplatifs qui revêt tant de formes et compte tant de degrés et dont la perfection, au dire du même Cassien, est le but unique

de toutes les vertus. Car prier, c'est être avec Dieu. Or, avec l'ascension charismatique de la prière, nous assistons également à l'ascension des larmes. A l'intérieur de ce phénomène, essentiellement dynamique parce que toujours vivant, se découvre au regard qui pénètre avant une profusion de grâces toujours croissantes. Évagre et son école d'oraison, modèle du genre, auront beaucoup à nous apprendre là-dessus, mais le dernier mot sur le δώρον sera dit par d'autres que lui et bien plus tard. Le grand Spirituel, guidant le novice de ses conseils, l'exhorte d'abord : « Use des larmes pour réussir dans toutes tes demandes (entendu des biens immatériels), car le Seigneur se plaît fort à recevoir une prière faite dans les larmes » (*Or.*, VI). Et voici la noble péroraison qui suffit à elle seule à laver le diacre du Pont, condamné en 553 comme origéniste et « impie », de l'injuste reproche d'orgueilleux intellectualisme :

> « Dis devant Dieu en tout temps : je suis cendre et poussière, le rebut de tous. Estime-toi, par comparaison aux autres, un avorton, un chien mort... Demande grâce comme la courtisane, pleure amèrement comme Pierre, mendie les miettes comme la Phénicienne; dis de tout ton cœur comme David : c'est contre vous, Seigneur, que j'ai péché et commis l'iniquité. — Baigne ton lit de larmes la nuit, gémis et pleure à toute heure comme lui » (*Protrepticos*, p. 554) (1).

Le R. P. Hausherr, à qui nous empruntons la traduction de ce beau morceau (2), ajoute que « les lettres d'Évagre abondent en passages où il met en pratique ces conseils ». Ainsi, pour ce grand docteur de la θεωρία, toute mystique postule l'ascèse, l'humilité étant la condition même du progrès spirituel. Effectivement, la prière ne

(1) C'est saint Jérôme dans l'*Epist.* 133, qui accuse à tort Evagre de vouloir être une pierre ou Dieu : *vel saxum vel Deus.*

(2) Cf. *Le traité d'oraison d'Evagre, R. A. M.*, 1934, p. 125.

devient « fructueuse » pour Évagre qu'arrosée, baignée de larmes, fondue en elles. Et l'on peut affirmer, d'autre part, en retournant sa pensée scrutée attentivement, que jamais le moine ne prie vraiment sans pleurer. L'automatisme des pleurs vient ainsi rejoindre dans l'hyperconscience l'oraison suprême dont saint Antoine disait : « La prière véritable est celle où l'on ignore que l'on prie. »

### 6. — *Don des larmes et contemplation*

Le *donum lacrymarum*, introduit d'emblée dans le corps de la vie orante, partage ses destinées mêmes. Comme la prière, les larmes seront l'occupation principale — unique selon l'idéal ancien — du moine, et le Moyen-Age bénédictin est encore tout rempli des réminiscences et des échos de cette profession de foi. Le *donum lacrymarum* est posé à la base de l'échelle angélique par laquelle l'esprit purifié monte vers Dieu. Et on l'y retrouve, ainsi que nous le verrons, au faîte de cette échelle de Jacob. Tout s'enchaîne ici. D'abord, « l'amendement de l'âme » dans les larmes de la pénitence; puis son « établissement inébranlable » (Évagre) par l'acquisition des vertus qui purifient. Enfin, invasion de la grâce infuse, en l'état d'oraison de plus en plus parfait.

Nous touchons ici au nœud vital de toute la doctrine de la *catharsis* dans l'Église grecque, doctrine fondée sur l'anthropologie tripartite, au rythme balancé entre l'*anima* et le *mens*. Comme c'est dans ce dernier que s'accomplit, par la concentration des facultés supérieures, l'oraison pure « dont le but est la déification » (saint Maxime), la purgation de l'esprit-intellect s'impose au stade plus élevé de la vie contemplative, héritière de la vie active. Les deux se tiennent comme les chaînons d'une seule chaîne d'or reliant la terre au ciel. « Personne ne possède la science spirituelle tant qu'il se laisse dominer par les désirs charnels », déclare Cassien, parlant au nom de

l'abbé Nesteros (*Coll.* XIV, ch. XVI). Axiome qui ne se discute pas et qui va bien au-delà d'une simple pratique des vertus car il postule l'interdépendance de la connaissance et de la volonté assainies et unifiées.

A mesure que se purifie, dans la *praxis*, la partie passionnée de l'âme lustrée par les larmes, sa partie spirituelle (méta-rationnelle) se dégage des souvenirs mêmes du sensible : cela, par la constante mémoire de Dieu, la μίμησις Θεοῦ (1), d'une si haute importance dans l'ascèse orientale.

Ainsi à l'activité des puissances psychiques, dont le terme est *l'apatheia*, répond une ascèse pneumatique non moins exhaustive. Elle se parfait avec la Charité « née de l'impassibilité » (saint Maxime), et qui unifie l'être dans la passivité des opérations incréées chez le τέλειος ou *parfait*. Et ce sera, après le dépouillement du νοῦς — exclusion de toute image, de tout concept hétérogène, ou *abus des pensées* (Évagre) — son illumination complète.

Ce dépouillement est considéré lui-même comme une désappropriation ; il comporte une discipline très stricte de l'attention, de la προσοχή. C'est la « porte close » du Psalmiste appelée *garde du cœur*, c'est le dénûment volontaire de l'esprit ou la *divina paupertas* de cette mystique, la plus dépossédée qui soit. Car, ne l'oublions pas, *pur* signifie ici *pauvre, nu, immatériel* (2).

(1) La μίμησις Θεοῦ (*mémoire de Dieu*) expression courante dans la patristique depuis saint Ignace d'Antioche, a plus d'un sens chez nos Grecs. Elle est entendue tantôt comme la mémoire *spéciale* du Médiateur Sauveur (déjà chez Origène), tantôt comme cette attention — application de l'esprit — qui, sous le nom de προσοχή, a orienté toute la mystique byzantine au Moyen-Age. Elle n'y forme qu'un tout avec la prière ou προσευχή, qui est l' « oraison mentale sans distraction » : premier précepte de la *theoria* pour fixer l'esprit, naturellement vagabond et dispersé. Toujours la « mémoire de Dieu » tend vers la possession divine, la Θεοῦ εἶναι, et toujours elle sert de frein aux passions, comme de stimulant aux vertus morales et intellectuelles, interdépendantes et entrelacées.

(2) Telle est, en effet, l'exégèse très particulière de la Béatitude

Quel rôle, se demande-t-on, peuvent jouer, dans ce processus « intellectuel », les larmes considérées comme grâce sensible? Celui toujours de la *compunctio salutaris*, étant, avant tout, la plus délicate des pierres de touche pour éprouver et parfaire la pureté de l'oraison. Cassien nous apprend que « les larmes forment les prières les plus hautes et les plus pures », la prière même qui, « libre du poids mort des vices, montera jusqu'à Dieu » (*Coll.* IX, c. IV). Et le grand ascète syrien, du VII[e] siècle, saint Isaac de Ninive, proclame avec force : « La grâce des larmes est la plénitude de la prière » (*De perfectione religiosa*, c. XXI). Pour lui, « les saints ne connaissent pas de prière sans la rosée de larmes », qui est la grâce même de l'Esprit. Il distingue et définit mieux que nul autre les diverses sortes de larmes : celles qui « consument » (le péché) et celles qui « fécondent l'esprit ». Si les premières relèvent encore de la pénitence, déjà charismatique elle-même, les secondes — et saint Isaac a soin de marquer les échelons — sont entièrement spirituelles; au vrai sens du mot, des πνευματικὰ δάκρυα, des

évangélique chez nos Spirituels. Voir pour les équivalences signalées de pauvre — nu — immatériel, le P. Hausherr, *Le traité d'oraison d'Evagre* (précité) et le P. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime* (*R. A. M.*, 1930). Il s'agit toujours ici de la même *simplification* de l'intellect, de l'ἁπλότης d'origine alexandrine. C'est le refus des images et des pensées, refus allant de pair avec le ferme dessein, dans la *praxis*, de ne pas accueillir les passions (V. l'article *Apatheia*, dans le *Dict. d'Ascèse et de Mystique*, fasc. III). Nous rappellerons encore que toute la πνευματικὴ ou νοερὰ ἐργασία — action mentale, spirituelle — des Byzantins est fondée sur le principe même de la νῆψις, l' « abstinence-vigilance » qui, étant l'œuvre du νοῦς θεωρητικός, se passe dans les profondeurs de l' « esprit contemplant » entièrement simplifié (V. Hésychius, Περὶ νήψεως, *P. G.*, t. 43; Marc l'Ermite, *De Poenit.*, et *De lege spirit.* Cette méthode d'ascèse noétique appelée « un art spirituel » par ses auteurs a pour but, d'après le même Hésychius, *de rendre moine l'* « *homme intérieur* », c'est-à-dire le cœur intelligent, pacifié (Περὶ νήψεως, 1, 70). De là, cette méfiance des visions, dites imaginaires, stigmatisées comme « séductions », qui confère une telle austérité à la *theoria* byzantine pré-hésychaste et surtout palamite.

larmes pneumatiques. Nil et Diadoque ont accentué, de leur côté, la vertu cathartique des larmes, par rapport à cette « décantation » de l'esprit dont nous venons de parler et qui s'accomplit toujours « *au temps de* la prière » selon Évagre.

Les « larmes spirituelles » sont « destructrices des pensées terrestres » (Évagre), si préjudiciables à la pureté de l'oraison. Comme telles, leur place est toute désignée dans la montée non seulement « de vertu en vertu », mais « de gnose en gnose ».

Diadoque nous explique que la « larme spirituelle » accompagne et pénètre « la prière du cœur » — προσευχὴ τῆς καρδίας — et rend les pensées mêmes pleines de pleurs, — δακρυῶσεις (*Centuries gnostiques*, c. LXXIII). Et Nil le Sinaïte, qui nous apparaît comme le sosie d'Évagre, ira jusqu'à dire subtilement : « pleurer par la pensée » τῇ ἐνθύμησει (*Épist. lib.* III, 257). L'esprit baigne donc, comme l'âme qu'il soutient et nourrit, dans la source même des larmes : de ces larmes mystiques qui « fécondent » le νοῦς après en avoir expurgé toutes les impuretés.

De là ce mot d'ordre, ce cri de ralliement qui retentit d'un bout à l'autre du monde de l'ascèse chrétienne. — Pleurez, pleurez toujours! Comme la prière, souffle-respiration de la vie renoncée, doit être perpétuelle, de même le « pleurer », le κλαίειν charismatique (1). Cet

(1) Les rapports existant entre prière permanente et larmes perpétuelles montrent, une fois de plus, l'indissoluble union des deux. La tradition attribue à saint Antoine ce vibrant appel de « pleurez toujours! » (*Epist.*, XX); l'authenticité des Lettres du créateur de l'érémétisme étant douteuse, on ne saurait l'affirmer. Mais nous possédons une œuvre de l'auteur de la *Vita Antonii*, qui contient peut-être la plus ancienne mention du *donum lacrymarum* : c'est le *De virginitate*, communément attribué à saint Athanase, où est célébrée l'union de l'âme avec Dieu. Il y est question de ce don « accordé à un petit nombre d'âmes élues ayant renoncé complètement aux choses terrestres » (*De Virg.*, 17, cf. *Resch*, l. c., p. 19). L'idée même a fait rapidement du chemin et, d'un privilège excep-

état naturel de l'âme, tout entière orientée désormais vers Dieu, telle une aiguille aimantée vers son nord, a été rendu en quelques mots heureux et fermes par Climaque : « Celui qui s'avance toujours vers Dieu par de continuelles larmes, dira l'auteur de l'*Échelle Sainte*, passe chaque jour de sa vie dans une fête » (*Ech.*, VII, 38). Voici déjà que nous nous éloignons de cette componction première où la crainte dominait, nous approchant du Royaume d'où elle est bannie. L'ombre décroît dans le val des larmes et la Joie-lumière s'annonce.

Ici cependant une réserve s'impose : l'écueil de la vaine gloire, qui, à l'inverse de l'accablement du « non-pleureur », peut enivrer d'orgueil celui qui possède le don béni et ainsi s'élève au-dessus de ses frères. Triomphe trop facile et triomphe illusoire, car la prudence veille aux portes du cœur.

Saint Isaac de Ninive, qui a parlé avec tant d'onction et de pénétration du *donum lacrymarum*, nous rappelle sagement que « les pleurs perpétuels sont le privilège des impassibles ». Et déjà les Pères du désert avaient mis en

tionnel, le *don* est devenu une norme, dès la fin du IV[e] siècle. Déjà les *Apophtegmata Patrum* en parlent comme d'une voie (ὁδός) indiquée par les Écritures, et les Cappadociens furent les premiers à la recommander. L'abbé Isaïe († 488) consacrera tout un « discours » (*Or.*, 29) au charisme des larmes. En ce qui concerne le *perpetuum lugere*, connu également dans l'Occident latin (V. Dom Berlière, *L'Ascèse bénédictine*, et les articles déjà cités, du P. Régamey, ici même), il ne doit évidemment pas être pris à la lettre : il ne peut s'agir ici que d'un état permanent qui *dispose* l'âme à l'opération charismatique. Même réflexion pour ce qui est de « l'oraison perpétuelle » et aussi de la continuelle lutte contre les *logismoï*. Car il est en fait impossible de ne pas sentir les mouvements passionnels de l'humaine nature, changeante toujours : ce qu'il faut, c'est ne pas les *accueillir* (Isaïe, Isaac de Ninive, Hésychius). Cela, grâce à l'application directe et immédiate de l'esprit à l'idée de Dieu; « *il suffit d'être constamment occupé de pensées saintes* », dira l'abbé Dioclès dans l'*Hist. Lausiaca*, LVIII. Peu à peu cependant s'élaborera dans l'exercice de la prière — ou épiclèse — dite de Jésus (εὐχὴ τοῦ Ἰησοῦ) l'automatisme de l'oraison mentale dont les hésychastes ont fait une méthode très particulière au XIV[e] siècle.

garde les hôtes, qu'ils dirigeaient d'une main si légère et si ferme à la fois, contre la présomption et contre les faiblesses, inhérentes à la nature humaine. Les *Conférences* de Cassien y insistent très discrètement. Plus rude, Évagre dira au commençant : « Quand tu verseras des torrents de larmes, ne t'élève pas intérieurement »; et il ajoute aussitôt, en expert des vanités secrètes : « Ne tourne pas en passion l'antidote des passions » (*de Oratione, Or.*, VII)! Témoignage précieux de cette sagesse chrétienne qui faisait répéter à saint Antoine — après saint Paul et avec tout l'Évangile — que les charismes-miracles n'étaient rien en face de la vertu d'amour qui « jamais ne s'enfle d'orgueil » (I Cor., XIII, 4).

Néanmoins, les vieux ascètes, hantés par la terreur des puissances maléfiques et retranchés derrière l'inexpugnable rempart de la prière, « élévation et colloque de l'âme avec Dieu » tenaient à certains charismes, signes visibles de la victoire invisible toute proche. Plus particulièrement, à la δάκρυον ἀνελλιπές, « larme incessante » — charisme d'humilité s'il en fut —, à ces larmes perpétuelles qui abreuvent et purifient la prière même. Aussi tous y aspiraient d'un commun élan, qui les portait loin et haut. L'ardente « demande des larmes » — λῆψις δακρύων — (Nil, Ep., l. III), que l'on retrouve encore dans l'oraison *pro petitione lacrymarum* du missel romain, était nostalgiquement murmurée dans tous les cœurs. Et sur mainte lèvre trempée du sel de ces larmes s'épanouissait le *laus lacrymarum*, l'action de grâce, la louange des pleurs charimastiques.

Exutoire de la peine — πόνος — intérieure, antidote à toutes les sécheresses, ce « don » a été rêvé, demandé, vécu, glorifié sous tous ses aspects divers, formant un *crescendo* qui se déroule lentement sous nos yeux. Larmes *douloureuses*, « sang des blessures de notre âme » (Grég. de Nysse), irriguant déjà chez le Psalmiste, pénitence faite homme « la terre déserte, sans chemin ni eau » (Ps. LXII, 3), et la transformant en la terre promise des dilections.

Larmes *lumineuses*, incrustées, telles des perles du plus pur orient (Pseudo-Macaire) dans la trame vivante de l'antique prière. Nard précieux répandu par la créature déchue — la Marie-Madeleine de l'Évangile — sur les pieds du Bien-Aimé; hysope du grand psaume, celui même de la purification liturgique : « *Asperges me, Domine, hysopo et mundabor, lavabis me et super nivem dealbabor* (Ps. L, 8). Source édénique qui étanche la soif du cerf soupirant après l'eau pure des fontaines (Ps. XLI). « *Vidi aquam egredientem de templo... et omnes ad quos pervenit aqua ista salvi facti sunt* » (Ps. CXVII, 1). Mais ce n'est qu'en passant « par le feu et par l'eau » que nous sommes conduits « dans le lieu de rafraîchissement » (Ps. LXV, 11).

### 7. — *Le baptême des larmes et la rénovation*

Les maîtres byzantins, imbus de théurgie dionysienne, ont conçu le don des larmes sur le modèle des mystères de l'Église, à une époque où avait fléchi la foi primitive en la grâce baptismale *permanente*. A sa place poussait fortement racine la croyance au *renouvellement* de cette grâce première que l'on pourrait appeler la grâce « appropriée ». Le « sacrement des larmes » en est la fidèle image (1). Ce second baptême devait faire revivre, en cha-

(1) C'est l'éternel rêve de l'impeccabilité auquel (parmi les orthodoxes) sacrifient et Rufin et Pallade, et surtout l'école d'Evagre. Pour les Pélagiens, l'*apatheia* est synonyme d'*impeccabilité* (V. l'art. précité dans le *Dict. d'Ascèse et de Mystique*, fasc. III, p. 737). Cassien, toujours pondéré, récuse déjà cette impeccabilité — ἀναμαρτησία, comme un idéal irréalisable *in via* (*Coll.*, XXIII, c. VII). De la nostalgie de cet « état angélique » est né le besoin d'un renouvellement de la grâce baptismale qui, réellement, crée l'être nouveau. Grégoire de Nazianze le Théologien la définit d'un mot : « Le baptême nous rend l'*apatheia* » (*De anima et resurrect., or.* 35). Or à son effet *dynamique* s'oppose, selon les Pères, l'effort lent et *laborieux* de la pénitence. Dans l'école symonienne, et déjà bien avant lui, appa-

que élu se destinant à la *vita in Christo*, l' « état initial », perdu par les péchés actuels qui ont rendu inopérante la grâce conférée par l'*Ecclesia*, et dont ne subsistaient que les effets formels. Tout comme le premier baptême, celui-ci est une ἀναγέννησις, une naissance nouvelle; comme lui, il remet les fautes passées et purifie charismatiquement dans la mort-résurrection du « bain sacré ». La littérature la plus ancienne, celle des *Apophtegmata Patrum*, connaît l'expression si caractéristique de λουτὴρ ἀγαθός ou λουτὴρ ἁμαρτίας (bain excellent, bain qui lave du péché), appliquée au don des larmes. Indubitablement, elle désigne un *lavacrum* mystique. Conception très particulière qui n'a fait que se développer au cours des siècles et qui est exprimée, avec toute la netteté souhaitable, dans le VII[e] chapitre de l'*Échelle Sainte* (Κλίμαξ) consacré au *donum*. Jean Climaque y déclare, en effet, avec une tranquille assurance :

> Cette source de larmes que nous répandons depuis le baptême est encore plus puissante que le baptême, quoique cette proposition semble un peu hardie : parce que le baptême ne purifie que les offenses qui l'ont précédé, au lieu que les larmes purifient celles qui l'ont suivi. Et de plus, nous avons souillé, étant avancé en âge, le baptême que nous avons reçu enfants, au lieu que *par ces larmes nous le purifions de nouveau*. Et si Dieu, par sa miséricorde, n'avait pas accordé aux hommes *ce second baptême* [c'est nous qui soulignons], il y en aurait certainement très peu de sauvés » (trad. Arnaud d'Andilly, p. 144).

On le voit bien, il ne saurait être question ici d'une simple analogie, mais d'une réalité au sens anagogi-

raît un autre dynamisme de la grâce sanctifiante : le baptême des larmes qui sont pour le Nouveau Théologien la source même de la « nature surnaturelle » *sine macula*. A la carence de la volonté pervertie supplée ainsi le don, qui ressaisit cette volonté et repétrit toute l'âme. C'est la doctrine des larmes, baptême du Saint-Esprit, lui-même sceau mystique qui confirme les âmes en la grâce d'adoption divine.

que (1). Pour nos Grecs, il y a là absolution plénière produite par l' « eau qui apaise », par « l'eau sainte » des larmes considérées comme action directe du Saint-Esprit. « Elles éteignent la flamme de toute colère » (Climaque), comme elles lavent toute souillure charnelle, et *produisent* ainsi la grâce dans la contrition parfaite. L'exemple de la pécheresse à qui, pour un geste d'adoration noyée dans les larmes du repentir, tous les péchés furent remis par le Seigneur — spontanéité de la grâce divine — se présentait tout naturellement aux esprits, pour confirmer l'efficace de ces pleurs. — Sans que pour cela, bien entendu, aucun chrétien, à l'intérieur de l'Église, ait jamais pu songer à substituer au tribunal pénitentiel un charisme imprévisible. Mais l'idée de Climaque : « la Pénitence-rétablissement du baptême » subsistera et se développera en profondeur.

La vertu, sinon la nature, sacramentaire de ce mystère a été expérimentée et rendue, avec une force singulière, par le plus grand « voyant » de la Byzance médiévale, par saint Syméon le Jeune surnommé le Nouveau Théologien, auteur des admirables « hymnes de l'Amour divin ». De son propre aveu, il avait reçu la théologie des larmes, comme un legs traditionnel, de son « père spirituel », Syméon le Studite. Lui-même la communiqua, après l'avoir encore approfondie dans le sens mystériel, à

(1) Saint Jean Damascène, qui a codifié tout l'enseignement patristique dans son œuvre maîtresse, y mentionne le « *sextum* baptisma in componctione lacrymarum versatur » (*De Fide orth.*, IV, *De Bapt.*, col. 1123). Bien que nous nous soyons interdit en principe toute incursion dans le Moyen-Age latin, il paraît impossible de ne pas citer à cette place ce passage, également significatif, de la *Scala claustralis* de Guigues le Chartreux, où il est parlé du nouveau « baptême » des larmes. L'auteur précise sa pensée et la nuance ainsi : « Au baptême, l'ablution extérieure signifie et opère la purification intérieure de l'enfant : ici, au contraire, la purification intime précède l'ablution extérieure et par elle se manifeste. » Et il s'écrie : O heureuses larmes, nouveau baptême de l'âme! (*Échelle du Paradis*, éd. de *La Vie Spirituelle*, ch. v, p. 17).

son fervent disciple, Nicétas Stethatos (1). Dans l'œuvre syméonienne, le baptême des larmes prend un relief d'autant plus saisissant qu'il a été vécu pleinement. Ce « fils du jour divin », d'ailleurs, ne parle jamais que de ce qu'il a expérimenté en personne et, comme on le sait, il en exige autant des autres. Forme sacrale de la purification, les larmes sont, pour lui, « l'oblation mystique qui plaît à Dieu, qu'Il reçoit sur son autel supra-céleste, et en échange duquel Il nous confère le don du Saint-Esprit » (*Vita*, ed. Hausherr, p. 45). Or, ce don, c'est l'Esprit lui-même, Sceau mystique, qui nous scelle à jamais en nous configurant au Christ (2) dans l'adoption-élec-

(1) Nous n'irons pas jusqu'à dire avec le R. P. Hausherr que Syméon « distingue... le baptême de l'eau, qui est le sacrement, et le baptême de l'Esprit que sont les larmes » (*Vita*, Introduction, p. XXXI). En chrétien orthodoxe, le Nouveau Théologien considère toujours le baptême-sacrement comme étant, selon la parole même du Seigneur, *ex aqua et Spiritu*. Ce qui lui est personnel, ainsi qu'à toute son école, c'est *l'attribution aux larmes du pouvoir de renouveler cette grâce où agit l'Esprit-Saint*.

En regardant les textes de plus près, on s'aperçoit que la « componction des larmes » se manifeste pour notre auteur dans le mystère même de l'Initiation. Ainsi, affirmera-t-il à la fin de son émouvant « discours » XXX : ... *Etiam in ipso baptismate quidam coaevi baptizati, superventu Spiritus compuncti fleverunt* (*P. G.*, t. 120, p. 474). En plus, Syméon oppose la spontanéité de ces pleurs à tout effort et à la douleur d'enfantement (*non habet dolorem parturientium*). Cela, vu l'état de perfection où se trouve le néophyte. — Larmes *naturelles*, douces et silencieuses, que l'Esprit *sine strepitu per oculos derivat*. Elles surviennent donc par le pouvoir (*efficientia*) de l'Esprit-Saint. Remarquons à ce propos que les larmes charismatiques, à l'inverse des pleurs émotifs ordinaires, *coulent sans effort ni contraction des muscles de la face*; en ce sens elles sont en effet *naturelles* parce que appartenant à notre nature vraie.

(2) Le mot *don* est employé ici non pas comme désignant un charisme particulier mais la Personne même du Saint-Esprit qui, d'après toute la *paradosis*, est *la donation du Père par le Fils* aux âmes réconciliées. Dans l'œuvre trinitaire *ad extra* — ou *economia* —, c'est l'Esprit qui révèle aux hommes la majesté celée de la Divinité. (S. Cyrille d'Alex.) Et Saint Irénée déjà déclarait que l'on ne peut voir le Fils que par Lui. De même, l'Incarnation et le sacrifice du

tion divine. Et quand Syméon parle de « revêtir le vêtement du Christ », il entend encore par là, tout comme l'apôtre des Gentils, le revêtement de l'âme, à nouveau baptisée par l'Esprit du Christ, Principe sanctificateur. La « fontaine des larmes » dont il est constamment parlé, ainsi que l'observe le R. P. Hausherr, dans la *Vita* de saint Syméon par Nicétas Stethatos, apparaît à nos yeux comme le pendant propre de la piscine baptismale : c'est l'*unda genitalis* d'un baptême spirituel. Torrents de larmes — πηγὴ δακρύων. Voilà pourquoi l'hagiographie répète avec tant d'insistance que « le Saint était lavé dans ses propres larmes, si abondantes qu'elles égalaient la fontaine de son baptême » (*Vita*, ed. Hausherr, p. 125). Le parallélisme, manifestement voulu par l'auteur, ne peut que s'imposer à nos esprits. Tous les critiques (le P. Hausherr, K. Holl) l'ont constaté sans toutefois y insister.

L'absolue nécessité de cette lustration post-baptismale de l'âme contrite est affirmée par Syméon lui-même, avec toute l'intransigeance de son tempérament ardent et entier. A la fin du discours déjà cité (*Or.*, XXX), notre auteur déclare notamment : « Depuis qu'il y a des hommes, on n'a jamais ouï dire que l'âme souillée après le baptême sera lavée de ses ordures sans larmes. Par le baptême, en effet, Dieu a essuyé toute larme sur la face de la terre, alors qu'Il répandait abondamment son Saint-Esprit, *cum Spiritum suum sanctum absconde effundit* » (P. G., t. CXX, col. 174). Rien de plus net. Non pas, encore une fois, que les larmes soient « l'élément objectif » d'un nouveau sacrement, mais seulement l'inéluc-

Verbe se font par son intermédiaire (*Ep. aux Hébreux*, IX, 14) : idée que l'on trouve à la base de toute la doctrine sacramentaire de l'épiclèse grecque. C'est pourquoi, malgré l'ardent christocentrisme de Syméon, on ne saurait lui attribuer une théologie « modaliste », comme le voudrait Holl (*Enthus. u. Bussgewalt*, p. 105). Pour Syméon, comme pour tous les Byzantins, l'Esprit qui sanctifie est l'introducteur nécessaire auprès du Christ de gloire, le « paranymphe de l'Époux », ainsi que l'appelle l'auteur des *Homélies spirituelles* dont la mystique reste orthodoxe et traditionnelle.

table signe — charisme opératif — de cette *compunctio cordis*, toujours renaissante, sans laquelle la rémission des péchés paraît impossible (1). Et il ne s'agit pas uniquement ici de pardon et d'absolution, il s'agit d'une véritable consécration par l'Esprit-Saint de la créature absoute, regénérée à nouveau dans le *fons lacrymarum*.

### 8. — *Le baptême des larmes et l'illumination*

Grâce à une telle purification-onction, la créature ose approcher, tremblante d'émoi sacré, de son Créateur, pour s'unir à Lui par grâce — κατὰ χάριν (V. K. Holl, l. c., p. 79). Syméon dira, en arrosant d'un flot de larmes les pieds de son Hôte : « *Pleurant toujours*, j'allais en quête de Toi,

(1) Cette théologie syméonienne des « larmes » est vivement discutée par Allatius en ce qui concerne l'*absolue nécessité* des larmes pour effacer les souillures post-baptismales. Le traducteur latin a beau jeu d'opposer ici à son auteur l'avis contraire de Cassien (*Coll.*, IX, c. 27, 28, 29 et 30) et d'autres écrivains ascétiques. Cependant déjà Evagre avait déclaré : « Veux-tu savoir si tu as la crainte de Dieu, reconnais-le aux larmes » (*Lettre à Anatolios*, cf. Hausherr, *Traité d'oraison*, p. 73). Ce qu'il faut comprendre, c'est que l'intransigeance de Syméon, ici comme ailleurs, a la même cause : le caractère propre de son génie mystique auquel les grâces *gratis datae* apparaissaient comme l'achèvement normal de toute ascèse digne de ce nom. Pour lui, ainsi que pour tous les Spirituels grecs, la nature humaine étant déifiée en puissance depuis l'Incarnation-Rédemption, il suffit que la volonté soit assainie, que le cœur soit entièrement pur pour atteindre à la grâce suprême. Et cette fin charismatique, il l'atteignait sans effort lui-même, la voulant pour tous. Allatius, qui critique avec beaucoup de bon sens et d'à-propos certaines affirmations de Syméon (V. *P. G.*, t. 120, col. 47 B, n. 13), ne saisit pas le nerf de la doctrine pneumatique qui est ici poussée à la pointe : l'absolue nécessité de ce que nos maîtres appellent « œuvres » ou « actes », par opposition à la foi morte. — Dans les larmes « on boit la grâce du Saint-Esprit qui unit dans le Christ » (Syméon). Voilà la pensée la plus profonde de cette théologie byzantine des pleurs, pour laquelle la contrition qui purifie a le pouvoir de tuer le péché. D'où l'assimilation au baptême propre, dans l'antithèse éternelle de mort-vie et communication de l'Esprit-Saint.

Seigneur mon Dieu... » (Or., XCL). Dans l'extraordinaire dialogue de l'âme visitée par le Christ de gloire (*hymne* XL), nous n'entendons d'abord que cet appel éperdu, ce sanglot de l'âme :

> « Lave-moi avec mes larmes, purifie-moi !... » Et après : « Ceux qui brûlent de repentir, Tu les rafraîchis avec l'huile sainte de ta pitié, Tu les rends lumineux et participants à ta clarté divine (*hymne* V)... » Soit, lustration, puis participation à la Lumière.

C'est là le φῶς μετάνοιας antique du baptême, c'est « le cœur pur qui reçoit l'illumination », selon Climaque, maître vénéré de Syméon. Et voici la réponse du Sauveur se révélant à l'âme prosternée, ravie hors d'elle-même :

> Je lave tes souillures en baignant, arrosant ton être de ma grâce, et j'éteins de mon souffle (Esprit) tous les charbons ardents des joies trompeuses...

Enfin dans le même hymne, cette étonnante interprétation par le Christ des métamorphoses divines :

> Les vertus de l'esprit ne sont que la matière,
> Mais en la saisissant, la *Lumière divine*
> Prend le nom qui convient à l'élément terrestre,
> Car de nom propre aucun elle ne peut avoir.
> Lorsque l'homme contrit se répand en doux pleurs,
> Cette Lumière est l'eau, puisqu'unie à ses larmes :
> Elle lustre le cœur, telle l'onde le corps,
> Et, ineffable grâce, en ce cœur fait couler
> Les flots très abondants de la Miséricorde.
> Alors, ayant goûté de ma suavité,
> Déprise du charnel, ton âme, ô créature,
> Ne sera plus qu'humilité.

Nous trouvons ici la clef du mystère, tel que le conçoit saint Syméon : le mystère de la pénétration de l'Esprit dans la matière qu'il pétrit et transforme à son gré en l'illuminant du dedans. Et c'est là le principe même de la

bénédiction de l'eau et des huiles saintes dans l'Église d'Orient, par laquelle les *signa sont des res.* — Baptême et onction chrismale ne forment qu'un seul bloc charismatique indissoluble.

Le δακρύων δῶρον, éminemment cathartique, s'insère chez le nouveau théologien dans le thème central, somptueusement orchestré par son génie poétique : la vision de la Lumière qui déifie, Source incréée d'où jaillissent et se répandent dans le monde intelligible tous les rayons épars, tous les fulgurants éclairs... Hautement, l'higoumène de saint Mamas proclame : « On ne peut connaître Dieu hormis par la vue de la Lumière émanant de Lui, car Il est Lumière, et pareille à une lumière est sa contemplation (1). »

Mais Syméon sait, en bon théologien, que cette vision

(1) Sans nous étendre sur ce thème de Dieu, *Lumière incréée*, dont dérive l'autre thème, traité ailleurs et qui demanderait à lui seul toute une étude, rappelons ses origines, non seulement patristiques mais scripturaires et remontant à l'antiquité pré-chrétienne (théorie plotinienne de l'Illumination, dont saint Augustin disait qu'elle était *consonans Evangelio* (*De Civ. Dei*, x, 2). Pour l'A.T., les théophanies dans le feu de la *Genèse* et de l'*Exode*, ainsi que les visions de gloire des prophètes; pour le N.T., le prologue de l'Evangile de saint Jean et sa Ire épître surtout où la lutte est si intense entre le φῶς et le σκότος; enfin les langues de feu de la Pentecôte, baptême igné des apôtres, dont le symbolisme est toujours entendu au sens « réaliste » par les Grecs, celui des *Areopagitica*, par lesquelles se rejoindront les théologies mystiques de l'Orient et de l'Occident. Rappelons encore que dans l'iconographie chrétienne les rayons symbolisent toujours la grâce et, spécialement dans le baptême, ils figurent l'eau sainte — *flumen coeleste* (V. *Hist. de la peint. ital.* de Cowe et Cavalascelle, t. I, p. 23, et Rossi, *Insc. Christ.*, t. II, pp. 135-6). C'est toujours le Christ qui baptise par le Saint-Esprit pénétrant dans la piscine, pour lui conférer la vertu purificatrice et conformant les baptisés au Christ. D'où l'épiclèse la plus ancienne (V. Dölger, Ἰχθύς, *Das Fischsymbol in frühchr. Zeit*, t. I, pp. 78-79). Ici encore s'affirme le ministère particulier du Donateur qui est, avant tout, dans l'*economia*, le Témoin du Fils et notre Sanctificateur. Et c'est Lui qui — par les larmes — d'abord gémit, puis crie *Abba!* en nous, comme le dit l'Écriture. Lui, par lequel nous connaissons que Dieu demeure en l'âme (*I Jean*, III, 24; *Rom.*, VIII, 26-27).

ne peut être directe : Celui qui est inconnaissable en soi, *qui lucem inhabitat inaccessibilem* (I *Tim.*, VI, 16) reste enveloppé dans la divine ténèbre — γνόφος Θεοῦ — (Denys). Le « face à face », ou vision intuitive, demeure impossible, même dans le *raptus*, à témoin le « *posteriora mea videbis* » de Iahvé se révélant à Moïse au Sinaï (*Exode* XXX, 23). C'est la doctrine apophatique sévèrement gardée par l'Église grecque, qui l'avait reçue d'Alexandrie et comme enchâssée en sa *theologia perennis*. Dans l'expérience propre de Syméon et des autres Spirituels, un voile translucide tamisait l'éclat aveuglant du φῶς divin : le flot montant des larmes qui, à la fois, voilaient la vision et illuminaient le regard intérieur en le purifiant. Qui dit pureté spirituelle, dit illumination. Car la pureté de l'esprit est, pour tous nos maîtres sans exception, sa transparence, sa perméabilité aux rayons incréés de l'inaccessible Essence, lesquels, en pénétrant dans la retraite cachée, y font resplendir l'ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ, l'image surnaturelle du Dieu trine. Et inversement, la lumière du νοῦς, c'est la pureté — καθαρότης — par laquelle, devenu apte à se voir tel qu'il est, c'est-à-dire tabernacle du Saint-Esprit, il arrive, translucide lui-même, à contempler la Lumière divine. Car seul le semblable peut connaître le semblable. L'âme pneumatique doit donc devenir *telle* qu'est Dieu — pure Lumière intelligible — afin de réfléchir en elle-même son image.

La pensée gréco-orientale est restée fidèle à la doctrine platonicienne de l'Illumination *divino modo*, encore vivante dans l'augustinisme médiéval et toujours agissante au fond de son expérience mystique. Elle a fait sienne la théorie du φῶς γίνεται, cette science-lumière du Dieu caché, qui ne saurait être appréhendée en dehors du rayonnement de la gnose révélée par la Charité : de la Charité sainte « porte de la connaissance » et cognition spirituelle elle-même, ainsi que « goût de Dieu » (Evagre, saint Maxime, Thalassios)...

Tel sera le terme du double processus cathartique :

mortification des appétits, retranchement des pensers multiples, de la psyché expurgée de toute passion ; et illumination de l'âme haute, toute ramassée, « enroulée » sur elle-même en l' « action secrète » ou κρυπτὴ ἐργασία, où Dieu se révèle mystérieusement par son reflet lumineux dans l'âme purifiée. Aimantation unique dans l'oraison mentale de quiétude absolument pure : l'être tendu tel un arc vers le Dieu, qui est amour et qui pénètre l'âme sans l'anéantir.

Dans l'économie de cette mystique, spéculative en même temps qu'affective, puisque amour et connaissance y sont intimement unis, l'énergie des larmes — ἐνεργὲς δάκρυα — se retrouve entière. Nous le savons. Ceux qui marchaient, orant et pleurant, à travers la vallée d'ombres évanescentes en quête de la Béatitude, ne se contentaient pas de l'amère saveur des larmes pénitentielles. Dans la nostalgie inextinguible des *caelestia desideria*, ils visaient autrement plus haut : au pouvoir de vivre, *libérés* au service de l'Intelligence, « cette lampe faite pour recevoir la Lumière bienheureuse » (Evagre). Et leurs larmes, qui rendaient à jamais pure — *lumineuse* — cette intelligence, étaient « répandues par le très saint amour » (Climaque). Ce sont des δάκρυα ἀγάπης, des larmes d'amour créatrices. Par l'infusion de leur grâce, don suprême du Donateur, *naît le cœur nouveau, organe même de notre connaissance expérimentale de Dieu* : l'αἰσθητήριον νοερόν, véritable *sensorium* de l'esprit (1).

(1) Voir le R. P. Horn, *Le sens de l'Esprit d'après Diadoque, R. A. M.*, 1927 et surtout K. Rahner, *Doctrine des sens spirituels, R. A. M*, 1931, 1932. Cet auteur, qui découvre les premiers linéaments de la doctrine dans le célèbre commentaire d'Origène sur le *Cantique des Cantiques* — où apparaît l'idée si féconde de la *Sponsa Ecclesia* — établit la liste suivante des textes scripturaires qui la justifient. Textes généraux : *Prov.*, II, 5 et *Hebr.*, V, 14. — Textes spéciaux : pour le sens de la *vue* : *Ps.* XVIII, 9 ; *Ephes.*, I, 18 ; pour l'*ouïe* : *Mt.*, XIII, 9, *II Cor.*, XII, 2 ss. ; le *goût* : *Ps.* XXXIII, *Jean*, VI, 32 ; l'*odorat* : *II Cor.*, XII, 15 ; le *toucher* : *Jean*, I, 1. On pourrait aisément allonger cette liste en s'inspirant de l'exégèse allégorique du *Canticum* qui

### 9. — *Les sens spirituels et la fruition*

C'est là une *secunda creatio*, par l'abolition du mode ordinaire de sentir et d'appréhender. Les « sens spirituels », πνευματικαὶ ou λογικαὶ αἴσθησεις, connus depuis Origène et comme préfigurés déjà dans l'Ancien Testament, ont leur histoire dans la spiritualité chrétienne. La doctrine patristique de l'homme, reprise par les maîtres de l'ascèse, en a donné une explication très claire et parfaitement cohérente. Ces sens spirituels, correspondant aux cinq sens corporels, existaient chez l'Adam pneumatophore avant la chute; morts par son péché, qui est l'aliénation à Dieu, ils ressuscitent avec l'épanouissement de la Charité rétablissant le contact interrompu. Unifiées en un sens générique divin (Diadoque), ces antennes, faites pour se saisir de la réalité surnaturelle, nous introduisent immédiatement dans l'intimité du Verbe, de par la force du Saint-Esprit qui agit en eux. L'apôtre proclame : « *Nos autem sensum Christi habemus* (I Cor., II, 16). Voilà le *sentire Deum in se* paulinien, la *fruitio Dei* (1) de tous

s'y prête à merveille. Et c'est ce qu'ont fait les mystiques chrétiens de tous les temps. Disons maintenant comment nous apparaît cette théorie dans la pensée de nos maîtres d'Orient : elle y est l'application même du concept platonicien des intelligibles. Les « sens spirituels » sont le modèle ou archétype, de la sensibilité, dite naturelle, en réalité image déformée de la réalité idéale, tout comme la matière qui jadis transfusait l'esprit et qui, depuis la chute, n'en est que l'épaississement (Grég. de Nysse, *De opif. hom.*). Et c'est encore la transposition de l'antithèse paulinienne du *corps animal* et du *corps pneumatique*, seul capable d'immortalité puisque « ni la chair ni le sang ne pourront hériter du Royaume » (*I Cor.*, XVI, 50). Seulement, pour les Grecs, la perspective est autre, car *ce qui sera a déjà été* dans le passé édénique, le premier Adam préfigurant le second. Donc la restauration — par grâce — doit débuter avec la mortification des sens corporels, ces « fenêtres de la nature propre » (Grég. de Nysse). Sur cette mortification nécessaire et la relation d'une sensibilité à l'autre, voir encore Hausherr, *Le traité d'oraison d'Evagre* (p. 99 du tiré à part).

(1) Il s'agit évidemment de la fruition imparfaite et initiale, la fruition parfaite étant réservée à la vision de gloire.

les médiévant. Jouissance-sagesse savoureuse à laquelle saint Augustin a rattaché son nom en Occident, et qui, en Orient, a pris le caractère d'une véritable *épignose*.

Selon la diversité des tempéraments, cette fruition se diversifie, se ramifie elle-même, mais toujours les sensations-émotions humaines y seront transcendées. S'il est permis de parler en langage moderne, toujours inadéquat, de *sublimation*, il faudrait entendre cette sublimation — avec les mystiques de bon aloi de toute race — comme un véritable transfert d'un plan existentiel à l'autre. Impossible d'établir une hiérarchie précise de ces *sensus interiores*, bien que la précellence de la *vue* spirituelle soit certifiée par Évagre et par tous ses disciples, de même que par les maîtres du Moyen-Age en Occident (1).

La constante semble pourtant être ici le *gustate et videte quam suavis est Dominus* : perception directe de la divine présence dans l'expérience d'amour. Et l'amour atteint dans la communion par la nourriture spirituelle, la νοητὴ τροφή — toute son intensité unitive. Le *pneumaticos Logos* se fait encore sensible au cœur nouveau et dans la suavité des parfums spirituels, de l' « *odor*

(1) Comparer avec « l'œil de l'esprit entièrement pur » qui ne voit plus, selon Evagre, que « la Lumière trine », au sommet de l'oraison mentale, les *illuminatos oculos cordis* de saint Paul (*Ephes.*, I, 18) et aussi le *cordis oculum figere in ipso radio in circumscriptae* de saint Grégoire le Grand (V. *Vie Spirituelle*, septembre 1935, p. 79; et, sur la ὅρασις ou vision oculaire de Dieu chez Evagre, l'étude précitée du P. Hausherr, p. 164). La vue a toujours été considérée comme le sens le plus intellectuel, d'où le mot même de contemplation, θεωρία. Le Moyen-Age a parfaitement saisi et rendu la différence de *nature*, et non pas de qualité seulement, entre *oculi carnis* et *oculi rationis*, mais l'*irradiatio lucis aeternae* de saint Augustin, devenu chez saint Thomas *in lumine derivato*, a perdu dans l'Ecole le caractère doctrinal que la pensée gréco-orientale lui avait donné. Ce qui nous intéresse davantage ici, c'est la relation intime entre l'organe même de la vue et les larmes. — Si les yeux du corps versent des larmes corporelles, comment ne pas comprendre que les yeux de l'âme peuvent produire la grâce opérante des larmes spirituelles et que, par elles, se manifeste à l'esprit créé l'Esprit incréé, *post-purificationem*?

*Unguentorum tuorum super omnia aromata* » du *Canticum*; et dans la pénétrante chaleur du Saint-Esprit, du παναγίον πνεῦμα, d'un mot, dans toute l'amplitude de l'expérience, — πεῖρα αἴσθησις — dont nous parlent, le plus souvent à mots couverts, nos Spirituels d'Orient (1).

Une chose reste par eux établie : en cette assomption des puissances, tout ce qui avait été retranché de la sensibilité naturelle déficiente dans l'*apatheia*, se retrouve compensé, au-delà de notre désir même. — Et l'on voit alors combien et comment « l'impassibilité des parfaits » diffère de l'*anesthesia* avec laquelle on pourrait la con-

(1) D'après Origène (*In Cant.*), les parfums sont « la connaissance des mystères ineffables du Christ auquel accourt l'âme attirée par eux ». Evagre nous parlera surtout « des coupes de parfums spirituels » que sont les prières pures. On sait encore combien les Pères aimaient à figurer le Saint-Esprit, souffle igné du Père transmis par le Fils, comme *essence végétale*, comme arome, d'où l'odeur de l'encens, symbole de la grâce pneumatique, et aussi le Saint-Chrême, huile parfumée, symbole du sacre-onction. — Voir dans l'étude de J. Blitz, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes v. Damascus* (Paderborn, 1909) le chapitre sur l'Ἐκπορεύσις, *Procession de l'Esprit*, p. 185). Par contre, Cyrille d'Alexandrie avec son γεύσασται, le ps.-Macaire et la γεῦσις ἀπὸ Θεοῦ, Diadoque enfin (ἄφραστος γλυκύτης), ont insisté sur la suavité de la gustation divine. Ce dernier a préconisé encore un subtil sens, variante du toucher. Sens exprimant tout particulièrement la perception de *ferveur* aimée de Dieu — Θεοφιλὴ θέρμη. Celle-ci vient *directement* de l'Esprit-Saint, inhabite avec lui le cœur et ne se sépare jamais du souvenir ou μίμη Θεοῦ. C'est *la ferveur de l'amour divin qui a son siège dans le cœur étant l'énergie même de vie*, Θέρμη τῆς ἀγάπης (V. *Cent.*, c. XIII, XIV et XXII). Cette théorie « thermique » nous fait songer à l'usage traditionnel de l'Église grecque, celui d'ajouter dans le vin de la Communion (après la consécration), un peu d'eau chaude, le *zeon*, qui symbolise justement, selon les liturgistes (Cabasilas, Syméon de Thessalonique) la ferveur du Saint-Esprit. A témoin, ces paroles du ministre : « *Benedictus fervor sanctorum tuorum* », que l'on trouve dans la liturgie de saint Jean Chrysostome (V. Goar, *Euchologion*, p. 82). Mais, répétons-le, l'effusion des énergies opérantes se retrouve dans toutes les expressions du « sens spirituel »; c'est pourquoi Evagre et ses disciples déclaraient nécessaire, pour le τέλειος, ou parfait, la possession des cinq *sensus interiores*.

fondre, de prime abord (1). La victoire de l'âme supérieure sur les passions, ces mouvements déréglés et centrifuges, est consommée lorsque sa « puissance pathétique — παθητικὴ δύναμις — s'est entièrement tournée vers Dieu », dira profondément saint Maxime (*De Charit.*, III, 93). D'où restauration de la nature surnaturelle ou μίκρα ἀνάστασις, la « petite résurrection » d'Evagre.

Toutes les opérations du « sens divin » s'épanouissant dans la plénitude, la πληροφορία chère à Diadoque, sont charismatiques; mais elles ne figurent que les moyens propres à cerner le mystère dont l'essence nous échappe. Leur seul but est la possession du seul objet désirable :

(1) Contre une telle confusion le R. P. Hausherr nous met en garde avec raison. Il souligne que l'*anesthesia* est toujours entendue par Evagre — à une exception près dans l'*Or.* 120 du *De Oratione* — (comme chez nos autres Spirituels d'ailleurs) au sens péjoratif : elle signifie l'atonie de l'âme, donc le contraire de l'*apatheia* (*l. c.*, p. 49). Car l' « impassibilité » des anciens, c'est, avec la séparation des choses sensibles, l'αἴσθησις pneumatique dont il a été question plus haut. L'accord est entier sur ce point, d'une importance primordiale, entre nos maîtres. Ainsi pour saint Maxime, dans l'*apatheia* elle-même, fruit charismatique de la pénitence et qui est « extinction du péché », le concupiscible se trouve converti en amour de Dieu (V. *De Charit.*, II, 48 et V, 44). Seul l'*apathos* qu'est le *theoreticos*, devenu capable des saintes ivresses de l'*amor Dei*, peut goûter la vraie Joie. Et le P. Hausherr, en guise de conclusion, nous trace le vivant portrait de ce Gnostique d'après Evagre. « Arrivé au terme de l'*ultime désirable*, le contemplatif retrouve en Dieu par la gnose, d'une manière suréminente et spirituelle, ce que pour la gnose il avait quitté; il est séparé de tout et uni à tous; *impassible et d'une sensibilité souveraine*, déifiée, et il s'estime la balayure du monde, par-dessus tout il est heureux, divinement heureux, tellement que son bonheur même lui devient la plus ferme assurance d'avoir atteint l'*état convoité*, les cimes intellectuelles où resplendit au temps de la prière la divine lumière de la suprême béatitude » (*Le traité d'oraison d'Evagre*, p. 117 du tiré à part). On ne saurait mieux dire ni mieux lier la contemplation à l'ascèse — effet et cause —, pour mettre en plein relief la liberté acquise, ainsi que la joie infuse, de l' « état convoité ». A notre point de vue, nous insistons tout particulièrement sur la transfiguration des puissances psychiques, comme de la sensibilité propre, ce qui constitue la fin charismatique de la *praxis*.

Dieu. Possession amoureuse, encore une fois, de la science-intelligence, consommée en le *solo Deo fruendum*. Et c'est là la Consolation béatifiante promise aux purs qui pleurent ainsi. La Consolation des consolations, dernier don ici-bas de Celui qui *dilexit nos et dedit consolationem aeternam* (II Thess., II, 16). — Le Paraclet lui-même.

### 10. — *La béatitude des larmes*

Entre la seconde et la quatrième béatitude de saint Matthieu, les Anciens établissaient une relation de continuité, car seuls peuvent pleurer ceux dont le cœur s'est purifié. Et c'est d'eux qu'il a été dit sur la montagne des Béatitudes : *Beati qui lugent quoniam ipsi consolabantur*. Saint Isaac de Ninive module et amplifie ainsi ce thème de la Consolation charismatique...

> Bienheureux les cœurs purs... car il n'y a pas d'instant où ils ne jouissent de la suavité des larmes en laquelle toujours ils contemplent le Seigneur... Lorsque le moine a dépassé la région des passions et atteint la plaine de la pureté pacifiée (pureté-pacification), alors il obtient la Consolation. Car *les larmes ouvrent aux saints le portail pour pénétrer dans le pays de la Consolation* (*De perfectione*, 21).

Purification, illumination, perfection-union, étapes principales d'une seule *via regia* qui conduit au Royaume. A chacune d'elles sourdent, de plus en plus intériorisées, les larmes sans lesquelles la voie ne pourrait monter libre. — Larmes de pénitence, larmes du premier amour et larmes de joie plénière : celles qui *consument*, celles qui *fécondent* et celles enfin qui *consomment*, larmes de toute suavité « plus douces que le miel et que le rayon de miel » (Syméon) (1).

(1) Chose curieuse : on retrouve les mêmes épithètes onctueuses et plus riches encore, appliquées aux larmes, chez le très sobre saint

Ainsi de la παρρησια, sentiment intime de sécurité totale où se détend l'effort, où se repose le vouloir même dans « le sourire de la sérénité », nous arrivons à la παρουσία, autrement dit de l'*action* à la *présence* divine. Marc l'Ermite, reprenant la glose de Grégoire de Nysse sur la Consolation des pleurants (παράκαλειν τῆς παρακλήσεως), confirme que « cette Consolation vient de notre participation *directe* à l'Esprit-Saint dont la grâce est la propriété même » (*De lege*, c. 193, v). Or, avoir en soi l'Esprit qui nous ordonne la sainteté, c'est posséder, avec le don de jouir du divin, la *joie*, fruit premier avec la charité, de cet Esprit (Gal., vi, 22). — La joie qui, non seulement savoure Dieu, mais qui ravit en Lui l'âme, dans le rayonnement de la *Caritas* parfaite. C'est la cime de l'amour, — ἔρωτι ἀκρότης —, au sommet de l'oraison, de cette « prière de feu qui dépasse tout sentiment humain », d'après Cassien. Nous y touchons presque en fermant ce « livre de l'expérience ».

Les Pères avaient relevé toute une polyphonie de joies surnaturelles dont l'âme est gratifiée en sa montée, et nos Spirituels se sont ingéniés à nous faire goûter ces fruits, de plus en plus délectables, de l'esprit. C'est « la joie dans le Seigneur » (Philip., iv, 4), celle dont parle le Psalmiste (Ps. xxxii, 21) (1). La χαρὰ, joie, en général dis-

Pierre Damien dans son *De Laude lacrymarum* : « O lacrymae... super mel videlicet et favum atque omni nectare dulciores!... » (*P. L.*, t. 145, op. XIII, c. 300). Est-ce une simple coïncidence, un cliché rhétorique? Nous ne le croyons pas. Le choix même de ces comparaisons se rapportant au *goût* préfigurant le sens pneumatique paraît significatif. Comme toujours, les Spirituels de tous les temps se voient obligés, dans la description des ineffables visions, des *verba arcana*, de recourir aux pauvres images de notre langue humaine, à nos sensations par trop déficientes qui ne sont que des reflets...

(1) En ce concerne les nuances même des joies diverses, les Grecs les ont moins distinguées que les Latins, qui marquent les subtiles différences entre *jubilum*, *gaudium* et *laetitia*. Voir, avec les articles du R.P. Régamey (*Vie Spirituelle*, septembre 1935), Vernet, *La spiritualité médiévale*, et *Das innere Lied der Seele*, par N. Arsenief, dans

tinguée de l'ἡδονή, plaisir, et accompagnée de l'épithète καθαρά, mûrit, elle aussi, en se purifiant dans le feu.

La racine commune des joies dans le Seigneur reste toujours la tristesse des larmes, que saint Basile appelle fortement « germe de la félicité éternelle ». Saint Jean Chrysostome insiste lui aussi sur la « componction de crainte », comme *fondement* de cette joie charismatique que Nil le Sinaïte qualifie d'*illuminante* (φωτίζουσα). Climaque résume en quelques mots l'évolution spirituelle accomplie : les larmes produisent la crainte, à laquelle succède la confiance dont naît la joie ; et cette joie, « finissant en quelque sorte sans qu'elle finisse jamais, produit la fleur céleste du divin amour » (*Éch.*, p. 161). Tous sont

*Archiv f. Religionswiss.*, 1923 1924. Nous signalerons à ce propos une divergence importante entre les conceptions grecques et latines de cette joie surnaturelle. D'abord, nos Spirituels ne parlent jamais d'une joie *s'achevant en larmes douloureuses*, celles versées par saint François sur les souffrances du Crucifié (Celano, *Legenda Secunda*), pour ne citer que ce grand exemple. De même en ce qui touche l'*alternance* des componctions d'amour et de crainte, analysées par le R. P. Régnault (*Vie Spirituelle*, septembre 1935, pp. 71 et 72), d'où une certaine tristesse ne serait jamais absente. Et ceci nous amène à une constatation d'ordre *général*. Bien que l'*imitatio Christi* ait dominé dans sa partie crucifiante toute l'ascèse antique, *dès que l'on pénètre par elle dans le monde supérieur de la mystique propre, l'accent fort ne porte plus sur la douleur*. Malgré les inévitables sécheresses — éclipses du divin —, les Anciens paraissent croire, en principe du moins, à un établissement solide de l'âme, une fois guérie, dans la joie : état permanent ou *katastasis*, d'où semblent exclues les nuits obscures, les peines d'un cœur contrit et même les langueurs d'un cœur blessé par l'Amour divin. Voilà pourquoi les larmes ultimes sont réellement effusion de joie pure ; cela est confirmé par saint Maxime disant que l'amertume des pleurs vient du péché seul (*Cent. theor.*, 175). En ce sens on doit considérer la *compunctio cordis* comme « une étape transitoire ». Ne pourrait-on songer ici à l'eau de la « componction » transformée en vin de joie, comme aux Noces de Cana ? Miracle préfigurant la transfiguration totale... Toujours est-il que le cœur devient « un fleuve de Dieu rempli des flots de l'Esprit » qui le débordent. En fait, rien dans la spiritualité vécue ne pouvait être aussi simple et aussi arrêté. Mais c'est la ligne idéale que nous cherchons à retrouver et à retracer.

d'accord pour rattacher à la tristesse première, semée en nous par Dieu, le commencement de cette joie bienheureuse qui ne s'achèvera qu'*in patria*. Mais à travers l'irrémissible douleur, se fait sentir déjà l'avant-goût des suavités spirituelles, car en elles s'entendent les « gémissements inénarrables » de la divine Colombe, et, « au milieu même de l'affliction, se dilate le cœur » (Ps. IV, 1).

D'après Diadoque, l'âme connaîtrait deux joies dans l'ordre de la grâce. L'une, encore soumise aux fluctuations de la *phantasia*, est appelée initiale — εἰσαγωγός — parce qu'elle ne fait qu'introduire l'autre, la vraie : celle-ci, non mélangée d'imagination, pure de tout alliage et stable, est la joie qui perfectionne — τελειοποιὸς χαρά — et encore — ἀμύθητος, ou ineffable. C'est là le rappel de l'Éternité béatifique (*l. c.*, ch. IX). Plénière à son zénith, elle porte le nom d'énergie, de force divine, chez Diadoque, chez Marc l'Ermite, et chez Macaire, τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνεργεία, ou, ce qui revient au même, de θεῖα ἐνεργεία. Car Dieu seul est Joie et seul Il nous communique cette énergie divine : la joie plénière — χαρὰ πληρωθῇ —, solennellement promise par Celui « qui nous aima premier » (Jean, XV, 11). C'est notre onction avec l' « huile d'allégresse » (Ps. XLIV, 7) rappelant le sceau chrismal premier.

Les rapports de ces joies ascendantes sont pareils à ceux qui existent entre la prière vocale et l'oraison mentale, entre les larmes corporelles et les larmes spirituelles. — Nappe souterraine d' « eau de joie » n'affleurant plus à la surface... Climaque, qui note finement la distinction des deux, nous parlera de ce « trésor dérobé, plus difficile à perdre que l'autre », parce qu'il est « comme naturalisé dans l'âme », les larmes « n'étant plus exposées à la vue des hommes ». Celui qui possède ce don supérieur « pleure, dit-il, selon que Dieu veut ». Et ceci mène à l'abandon de la volonté et de la conscience à la grâce, qui opère seule en nous... « Dieu n'a qu'un désir, affirme encore Climaque, combler notre âme, rendue

plus resplendissante que le feu, d'une joie céleste, en prévision de son entrée dans la patrie, *où il n'y a ni douleur ni tristesse, ni gémissements, parce que le premier état sera passé* » (Apoc., XXI, 4). *Laeticia* infinie parce que notre cœur trouvera *sa joie* en Lui (Ps. XXXII, 21).

Même son de cloche chez Nicetas Stéthatos, pour qui la Joie est le signal attendu de l'entrée dans le Royaume. « Lorsqu'un homme, déclare le disciple de Syméon, entre soudain en une joie inénarrable et ineffable, de façon à à subir une étrange et inexprimable transformation (ἀλλοιωθῆναι)... qu'il sache que c'est la venue de Dieu en lui... » (*Cent.*, II, 43, trad. Hausherr). La jouissance n'est-elle pas « fonction de l'amour » ? Ainsi le déclarera Nicolas Cabasiles, théologien-liturgiste du XIV^e^ siècle dans sa *Vita in Christo*. L'apaisement d'abord. La plaie ouverte au cœur de l'homme sera, par la Main qui l'avait faite, refermée au Royaume où « toute larme est essuyée ». Main divine qui nous plonge dans la contemplation de la Lumière « trisolaire », et qui, comme chante en de vibrants accents le Nouveau Théologien, fait de l'homme, encore vivant, le « calice de l'Esprit divin » (*Or.*, XLVI). Vision qui en ce monde n'est plus de ce monde. Prélude à l'union-déification, à l'ἕνωσις-θέωσις.

Après la plénitude des dons, apparaît le Donateur-Consolateur en personne : Celui qui, ayant lustré et frappé les âmes à l'effigie du Verbe, se manifeste à elles dans la gloire, la *doxa*. C'est la Joie-Grâce hypostasiée qui se donne à la créature, c'est la Χαρὰ-χάρις (1). En tant que Paraclet, il est le lien qui nous unit à la Divinité dont il « témoigne » (Jean, XV) et qu'il révèle, ayant scruté les *profunda Dei* (I Cor., II, 10). Lui-même Charité-Connaissance subsistante, il déifie l'esprit « devenu semblable à

(1) Le Saint-Esprit non seulement *donne* la joie, puisque tout nous vient de Lui. Il *est* la Joie divine, parce que Charité substantielle. On sait par ailleurs que les mots *joie* et *grâce* ont le même radical en grec : χαρὰ-χάρις. Ceci serait à méditer encore, en reprenant certains textes johanniques et pauliniens.

un globe de cristal éclairé par le soleil » (S. Basile). Nous sommes au seuil de l'état suréminent qui, chez Évagre, et ses disciples, se confond avec la *theologia*, où « brille le saphir du ciel spirituel » (Nil). — Fin de toute oraison. Et voici le signe annonciateur de la Visitation-Union qui nous consomme dans le Christ de gloire : l'illumination effusion des larmes ultimes. — Communication de la vie incréée à l'âme créée pour elle. Baptême et sacre-onction de la créature intelligente. Sceau inviolé posé sur le cœur de l'épouse dans le *cubiculum* secret. « Sacrifice de louange », épithalame des Noces spirituelles. — Accomplissement. « L'Esprit du Seigneur s'est fait entendre pour moi, sa parole a été sur ma langue » ... Et « le juste sera comme la lumière de l'aurore lorsque le soleil se levant au matin brille sans aucun nuage et *comme l'herbe qui germe de la terre fécondée par la pluie* » (Rois, II, XXIII, 4).

C'est de ces larmes, fleurs et fruits de l' « amour extatique » — ἔρως ἐκστατικός — que s'abreuve le Nouveau Théologien. Ses hymnes chantent cette extase et cette béatitude des larmes. Fontaines bruissantes du « paradis mental », sève de l'arbre « toujours verdoyant », flammes qui purifient l'être au creuset divin, gouttes lumineuses du Jourdain de la grâce se muant en fleuve de gloire qui « *laetificat civitatem Dei* » (Ps. XLV, 5). Et ce sont elles encore qu'exaltera, au XII^e^ siècle latin, Guigues II, prieur de cet ordre cartusien qui a perpétué en plein Occident l'antique tradition contemplative. Réfugié au cœur du *paradisus claustralis*, le vieux Chartreux, contemporain de saint Bernard, transpercé de l'aiguillon d'or qui blesse d'amour et sauve par la grâce d'amour, s'écrie saluant cette rosée céleste : « En ces pleurs, ô mon âme, reconnais ton Époux, unis-toi à ton Désiré... A son torrent de délices, enivre-toi!... » (*Échelle du Paradis*, ch. v, p. 17.)

Après cet *alleluia* de la grande cloche pascale, plus de transports ni cantiques : rien que l'auguste silence du *non posse turbari*. Quiétude de l'ἁπλώσις, repos sabbatique.

« *Paix et joie dans le Saint-Esprit* » où tout s'achève pour le pèlerin revenu au pays natal.

Le mystère du *donum lacrymarum* de l'Orient chrétien nous apparaît en un raccourci saisissant comme le mystère même de son expérience mystique. Adopté par l'Église, dispensatrice des premiers « dons » qui sanctifient en puissance, il suit, pour les réaliser et les renouveler, la grande ligne de la sainteté : l'ascèse de la purification — illumination charismatique. Trajectoire qui part de la croix du cœur portée amoureusement et qui, sous l'influx de la grâce submergeant l'âme transfigurée, ne s'arrête — avec les dernières larmes bues dans l'indicible Joie — qu'en touchant les arrhes mêmes de la Béatitude : *praelibatio visionis beatificae*.

M. Lot-Borodine.

# La prière de toutes les heures dans la littérature éthiopienne

*La prière de toutes les heures !* Ce titre aura tout l'air d'un plagiat. Et pourtant — que le R. P. Charles me pardonne mon impertinence ! — si la littérature religieuse éthiopienne avait été « du domaine public » lors de la publication de son beau livre, c'est bel et bien lui qui aurait dû se réclamer des recueils abyssins : tant cette expression répond *littéralement* au contenu de nombreux manuscrits éthiopiens !

De fait, la littérature éthiopienne, dans son ensemble, peut aujourd'hui être suffisamment connue, grâce à plusieurs textes et traductions parus notamment dans la *Revue de l'Orient chrétien*, dans la *Patrologia Orientalis* de Graffin-Nau, dans le *Corpus scriptorum orientalium* de Mgr Chabot et de ses collaborateurs, grâce au précieux manuel du regretté professeur italien Ignazio Guidi (*Storia della letteratura etiopica*, Rome, 1932, petit in-8 de 117 pp.) (1), mais plus encore grâce au très érudit et très substantiel Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque Vaticane, publié en 1935 par Mgr Grébaut et Mgr Tisserant (2).

(1) Roma, Istituto per l'Oriente, Via Lucrezio Caro, 67.

(2) *Bybliothecae Apostolicae Vaticanae Codices manu scripti recensiti* iussu Pii XI Pontificis Maximi. *Codices aethiopici Vaticani et Borgiani, Barberinianus orientalis 2, Rossianus 865* : recensuerunt Silvanus Grébaut, Instituti catholici Parisiensis professor, et Eugenius Tisserant, Bybliothecae Vaticanae Propraefectus. Pars prior : Enarratio codicum. Romae, in Bybliotheca Vaticana, 1935, in-4° de XIX-863 pp. La *Pars posterior*, à paraître prochainement, comprendra les tables ou *Indices* et des fac-similés de textes et d'illustra-

C'est à ce « Catalogue » que nous allons emprunter, en toute vérité, la *prière de toutes les heures*, telle que l'ont disposée, rédigée, formulée — depuis plusieurs siècles — des âmes éthiopiennes.

Pour que le lecteur se rende bien compte que ce « Catalogue » est très réellement une « *enarratio codicum* », c'est-à-dire une description détaillée du contenu des manuscrits; pour qu'il puisse apprécier avec impartialité la richesse littéraire, doctrinale, religieuse d'un volume où l'érudition orientaliste semblerait, à première vue, seule en question, nous nous bornerons à l'analyse d'un seul manuscrit, le *Codex Vaticanus aethiopicus 21*, du XV^e^ siècle (1). Les formules initiale et finale de quelques-unes des pièces renfermées dans ce recueil, les *incipit* et les *desinit* (pour employer les termes techniques) suffiront à nous fournir, sans que nous ayons besoin de nous livrer à une sélection toujours subjective, une gerbe magnifique de prières très pieuses et très doctrinales. Nous nous bornerons à traduire, aussi littéralement que possible, jusque dans les expressions parfois naïves du texte, la version latine, très littérale elle-même et pourtant d'une parfaite limpidité, que nous donne le Catalogue.

Mutilé d'un certain nombre de feuillets au début et à la fin, le Codex est intitulé : *Prières quotidiennes*. Bien que toutes de facture liturgique, ces prières ne peuvent pas toutes — on le verra aisément, à raison même de leur multiplicité — être proprement d'usage liturgique

tions. Ce Catalogue est tellement riche qu'il constitue mieux encore qu'une Anthologie. Malgré son prix de 250 lires, quiconque s'intéresse à la littérature religieuse orientale et à la liturgie estimera, en le dépouillant ou même en le feuilletant, n'avoir perdu ni son argent ni sa peine.

(1) L'*enarratio* de ce Codex ne comprend pas moins de vingt-cinq pages dans le volume de M^gr^ Grébaut et de M^gr^ Tisserant, pp. 85-100. D'autres manuscrits fourniraient des compléments utiles à ce même thème : notamment le Codex Vaticanus 74 (*Catalogue*, pp. 278-280), le C. Vat. 83, pp. 317-330, etc. Mais le seul Codex 21 nous condamne déjà à déborder de quelques unités le nombre de pages prévues pour cet article.

universel ; plusieurs, cependant, correspondent aux « heures » de l'office quotidien (1).

Le recueil commence par les « prières du milieu de la nuit » et, plus précisément, puisque des pages initiales ont disparu, par une invocation à la Sainte Vierge, dont nous transcrivons l'*incipit* et le *desinit*.

## Prières du milieu de la nuit

*Incipit :* Fais de moi Son habitation, ô habitation du Seigneur; prie et supplie pour moi, ton serviteur. Car très grande est ta miséricorde sur moi, ô ma Dame, Toi qui sauves le monde entier, sauve-moi et fortifie mon âme par la vertu de ta main...

*Desinit :* ... Prie pour nous, afin qu'Il nous ouvre tout son royaume au second avènement, qu'Il nous place devant lui dans la paix et dans la justice, et qu'il nous fasse ses participants, notre Seigneur, notre Dieu et notre Sauveur Jésus-Christ, dès maintenant et jusque dans les siècles des siècles. Amen.

Suivent des lectures du Nouveau Testament : Ephes., VI, 10-24; II Petr., III, 8-14; Act., XII, 6-11; Marc, XIII, 32-36. Puis, une invocation au Christ :

Christ, notre Dieu, souviens-toi de moi quand tu viendras dans ton royaume; souviens-toi de moi, pécheur et criminel; souviens-toi de moi, dans ta clémence et ta miséricorde...

Et elle s'achève en ces termes :

Souviens-toi de moi, Seigneur, à tes noces qui sont aux cieux, car tu es l'Époux céleste. Je te prie et te supplie, miséricordieux Jésus-Christ, notre Seigneur et notre Dieu, à qui honneur, gloire et domination, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

(1) Pour les *Heures* proprement canoniques de l'office quotidien, on en trouvera l'ossature dans l'*Hôrologion éthiopien*. Ce livre liturgique a été édité par Boris Turaiev, avec une traduction russe : *Casoslov etiopski Cerkvi*, Pétrograd, 1897, in-8 de VIII-175-VIII pp.

Peu après, sous le titre « Prière de la foi », on lit cette belle formule trinitaire : « Le Père est Père, souverain de l'univers entier, père de tous, père de Notre-Seigneur Jésus-Christ; Jésus est la lumière véritable; l'Esprit-Saint Paraclet est l'esprit véritable... » Et voici la conclusion : « Le Père est dans le Fils, et le Fils dans le Père, avec le Saint-Esprit : à qui gloire et domination dans les siècles des siècles. »

## Prières du matin

Elles débutent ainsi :

Quand tu te lèves le matin, avant de faire quoi que ce soit, dis d'abord les paroles du Seigneur... Prière avant l'oraison dominicale : Seigneur, notre Seigneur, ton nom est bien glorifié sur toute la terre, car la grandeur de ta gloire a été exaltée au-dessus des cieux...

*Desinit :* ... Nous offrons glorification et action de grâces au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Notre Père, qui es aux cieux.

*Prière à l'entrée de l'église :* Prière à dire quand tu franchiras le seuil des portes de l'église : Je te salue, église; je te baise du baiser de l'Esprit-Saint, en accédant à toi d'un cœur pur...

Puis tu diras la prière du matin : Seigneur, voici que la nuit est passée, et que le jour est venu. Que le nom du Seigneur soit loué. Toutes les fautes et les péchés, que j'ai faits cette nuit, soit en pensée, soit en parole, soit en action, pardonne-les-moi, remets-les-moi, Seigneur...

*Desinit :* ... Car toute créature est tienne, et tu es puissant sur l'œuvre de tes mains : toi, à qui de notre part est gloire, tandis que de ta part nous est clémence. Au Père, au Fils et au Saint-Esprit honneur, royauté, domination et action de grâces maintenant...

*Prière du matin.* De nouveau, action de grâces. Aie pitié de nous et sois clément envers nous, ô notre Dieu, Père de notre Seigneur et de notre Sauveur Jésus-Christ, qui nous a secourus, qui nous a sauvés et nous a reçus en protection jusqu'à maintenant...

*Desinit :* ... Rejette loin de nous toute haine et toute

calamité : les choses qui sont bonnes et qui nous sont convenables, donne-nous-les par notre Seigneur et notre Sauveur Jésus-Christ, par qui gloire à toi...

*Prière du matin :* Seigneur, Seigneur, Dieu des esprits et de tous les êtres corporels, assemble-nous dans l'amour de ton action de grâces (1); tourne vers toi la pensée de nos cœurs et accorde-nous...

*Desinit :* ... Par l'intercession de notre père Marc l'évangéliste, et d'Antoine, et par toutes les assemblées des saints et des célestes armées, accorde-nous de trouver héritage dans le royaume des cieux, par le Christ, ton Fils unique, par qui gloire à toi...

Sous le même titre, et avec le même caractère de « prière du matin », s'aligne toute une série de formules qu'il faut considérer comme des doublets des précédentes. Nous en retiendrons ici deux seulement, qui ajoutent quelques idées et expressions nouvelles :

Nous te rendons grâces, souverain du monde, grâce [...] et espoir des désespérés, [...] refuge des opprimés... *Et, plus loin :* Délivre-nous, Seigneur, du jour mauvais et des heures de tentation..., afin que nous te servions constamment sans lassitude et sans paresse, en tout temps et à

(1) Nous aimerions pouvoir traduire : « dans l'amour de ton eucharistie » (*eucharistia* serait le mot grec correspondant); mais ce serait sans doute trop préciser. Profitons toutefois de l'occasion pour noter que les manuscrits éthiopiens renferment bon nombre de belles prières eucharistiques. J'en relève ici deux, à titre d'exemple, dans des manuscrits du XVI[e] siècle, et unissant l'une comme l'autre la pensée de la Sainte Vierge avec celle de l'Eucharistie.

« Je glorifie ta grâce, ô ma Dame Marie, ma nourrice comme mère, tandis que, pour lait, je reçois le corps et le sang (du Christ). Qu'Il nous place à sa droite... » (*Catal.*, p. 45.)

« O Marie, qui as porté dans ton sein le fruit de l'Eucharistie, nous, enfants de ce sanctuaire, nous epérons en toi dans la prière, afin que tu nous gardes de la pénible guerre ; et de même que maintenant (*c'est-à-dire à la liturgie de la messe*) n'est point séparé le mélange d'eau et de vin, de même qu'Il ne nous sépare pas de toi, ton Fils, l'Agneau de rédemption. Nous avons confiance en la protection de cette Eucharistie dans les siècles des siècles. Amen. » (*Catal.*, p. 73.)

toute heure, par ton Fils unique, ton bien-aimé, par qui gloire à toi...

Il y a ensuite une *precatio orientis*, c'est-à-dire une prière du lever du soleil, dont malheureusement le début et la fin n'ont rien de spécialement caractéristique, mais dont le titre du moins nous laisse supposer le contenu. En tout cas, c'est vraiment la *prière de toutes les heures* qui se trouve ainsi mise en train.

## La prière du jour

*Prière de la 1re heure.* — *Incipit* : Seigneur, mon Seigneur et mon Dieu, je te prie et te conjure, par ton bien-aimé Fils Jésus-Christ, de m'ouvrir la porte de tes bienfaits... — *Desinit* : Mets sur moi ta justice, car tu es le Dieu de miséricorde, et à toi appartient gloire et adoration jusque dans les siècles des siècles. Amen.

*Prière de la 2e heure.* — Je te prie, ô Miséricordieux,... qui ne sépares point ni ne désunis, notre glorieux Seigneur Jésus-Christ, à qui tout est possible... *Desinit* : ... A moi qui ai péché depuis mon enfance jusqu'à présent, pardonne-moi, Seigneur, maintenant et toujours. Amen.

Cette deuxième heure est plus riche de formules que la précédente. Citons-en deux fragments plus significatifs :

Seigneur, illumine nos cœurs, pour que nous comprenions les richesses de ta grâce. Seigneur, ouvre nos oreilles, pour que nous entendions la parole de ton commandement... Reçois-moi, Seigneur, moi qui suis venu à toi, attendant de toi clémence et pardon... Seigneur, qui nous as appelés dans ta vocation sainte..., garde-nous par la clémence de Jésus-Christ, qui est assis sur les Chérubins...

*Prière de la 3e heure.* — Elle commence ainsi :

Que tous, à la 3e heure, méditent, soit à l'église, soit à la maison... Alleluia au Père, alleluia au Fils, alleluia au Saint-Esprit... Accorde-nous pensée pure et bon conseil,

qui convient aux enfants, afin que nous ouvrions la bouche pour te louer. Notre Père, qui es aux cieux.

Et, un peu plus loin, voici des invocations à Jésus-Christ :

Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui as été attaché au bois de la croix, qui par ta mort as fait disparaître la mort, qui as éclairé les ténèbres...

Et, s'adressant sans doute à la Sainte Vierge :

Regarde-moi, moi aussi, dans la paix. Amen. Par le céleste. Amen. Par le Père. Amen. Par le Fils. Amen. Avec l'Esprit-Saint. Amen. Alleluia.

Puis, sous le même titre, répété, de *Prière de la 3e heure*, cette belle adresse au Christ, dont le début et la finale s'harmonisent très heureusement :

O Roi qui ne vieillis pas et qui ne te corromps point, ô Christ pur, tu es le trésor du Saint-Esprit... En tout temps dissipe le projet de mes ennemis mauvais. Secours-moi, Seigneur, mon espérance, Jésus-Christ, longanime, Sauveur du monde. Amen.

Enfin, sous le simple titre de « Prière » :

Nous te prions et te supplions, notre Seigneur, notre Dieu et notre Sauveur, illuminateur de nos cœurs, Jésus-Christ, Fils du Seigneur vivant, Verbe éternel...

Et cette conclusion :

... Par tes archanges Michel et Gabriel, et par l'intercession de tous les prophètes, apôtres, martyrs et justes, dans les siècles des siècles. Amen.

*Prière de la 4e heure.* — Mon Dieu et mon Créateur, mon Seigneur, Jésus-Christ, tu es le Seigneur des seigneurs et le Roi des rois, le Dieu de ce qui est au ciel et sur la terre... Que je devienne digne de glorifier ton nom en tout temps... Bénis-nous, ô Christ, secours-nous, sauve-nous, sois avec nous, délivre-nous de la crainte et de la

terreur... A cause de ton nom délivre-nous et remets-nous tous nos péchés par ta bonté...

*Prière de la 5e heure.* — Je t'en prie, ô Jésus-Christ, mon Seigneur et mon Dieu, n'éloigne pas de moi ton secours à cette heure. — Père, Fils et Esprit-Saint, bénis-nous; Christ, aide-nous et regarde-nous... Que ton bras soit avec nous; sois notre guide dans ta grande cité, dont tu es toi-même l'auteur et l'artisan, dans les siècles des siècles. Amen.

Après d'autres formules, viennent des leçons du Nouveau Testament : I Tim., II, 1-8; I Petr., I, 13-25; Act., II, 14-21; Luc, XXIII, 13-26. Puis, *ex abrupto* : « Il a confondu Satan par sa mort sur la croix et il a délivré le monde de l'erreur... » Suit une « prière pénitentielle », qui pourrait bien être un fragment erratique détaché d'une antique liturgie : « Prière au Père pour la pénitence. Sois-leur propice selon la grandeur de ta clémence... Réunis-les à ton Église dans la grâce, la miséricorde, la dilection de ton Fils unique envers les hommes... » Puis, le symbole de Nicée-Constantinople, avec quelques formules le concernant.

*Prière de la 6e heure.* — A la 6e heure, tu diras trois fois : Alleluia au Père, alleluia au Fils, alleluia à l'Esprit-Saint : car c'est à cette heure qu'ils crucifièrent le Seigneur et que de son côté transpercé coulèrent du sang et de l'eau...

Il n'est pas superflu d'attirer l'attention sur cette mention si spontanée de la transfixion du Christ par la lance du soldat. Rien d'étonnant que « l'heure » de la crucifixion et de la transfixion soit une des plus pieuses de notre pieux recueil. Il faudrait tout transcrire des deux grandes pages d'*incipit* et de *desinit* (pp. 93-96), mais quelques fragments suffiront à édifier le lecteur.

Notre-Seigneur, Jésus-Christ, Verbe du Seigneur Père, Fils unique, qui t'es fait homme pour nous de par ta volonté, qui as souffert dans la chair volontairement, et qui étais (pourtant) impassible puisque tu es Dieu... Vie éter-

nelle de ceux qui par toi ressuciteront. A toi honneur et action de grâces... Par tes souffrances et par tes clous, écarte de moi toute tristesse et affliction, ô ami des hommes... Christ, notre Dieu, qui pour notre salut, à la 6e heure, as été attaché au bois, et qui as tué le péché : Seigneur, tue tout désir mauvais qui est sur nous... (1)

« Christ notre Dieu, qui as été cloué sur le bois de la croix *à cause du péché d'Adam...* », ajoute une autre formule, dont la conclusion énonce plusieurs attributs de Dieu : « ... par l'intercession de tous les saints (2), toi qui n'a pas de commencement, toi qui vois et n'es pas vu, toi qui n'es pas connu... »

Plus loin, on lit :

Nous te rendons grâces, Seigneur, ami des hommes, souverain de l'univers, nous te glorifions, car tu as placé la Passion de ton Fils unique au temps de nos supplications et de notre louange (c'est-à-dire à l'heure de Sexte)... ... Comme tu as reçu la prière de Jonas et l'as tiré des

(1) *Par tes souffrances et par tes clous !* Et, en nous reportant à quelques lignes plus haut, nous pouvons ajouter : *Par la plaie de ton côté !* De pareils accents suffisent à montrer combien mal inspirés ont été les auteurs récents qui, à la suite de J. Jungmann et de Karl Adam, ont prétendu — avec une assurance digne d'une meilleure thèse — que, par une excessive réaction antiarienne, les Églises orientales, à partir du Ve siècle, ont, dans leurs prières, « affaibli la vue de l'humanité du Christ comme instrument de salut ». « Dans les Églises monophysites, qui ne reconnaissaient dans le Christ qu'une nature divine, l'humanité disparut complètement », écrit le même Karl Adam. Les Éthiopiens appartenant à ce groupe d'Églises « monophysites », on voit combien sont à reviser de pareilles affirmations. — Karl Adam, *Le Christ notre frère*, trad. de l'allemand par E. Ricard, Paris, 1932, p. 57. Voir, dans E. Dumoutet, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au moyen âge*, Paris, 1932, p. 3, une note dont je ne parviens pas à concilier les données contradictoires. Je me permets de renvoyer le lecteur au petit volume *Liturgies orientales*, de la « Bibliothèque des sciences religieuses », Paris, 1932, pp. 93-94.

(2) Le Catalogue ne donne que cette dernière partie du *desinit*. Mais l'intercession des saints est sûrement précédée de l'intercession de Marie, laquelle se trouve constamment mentionnée, en termes des plus explicites, dans la plupart des prières éthiopiennes.

profondeurs de la géhenne, ainsi ramène-moi en haut, de l'abîme de mes péchés, et reçois ma prière à cette heure...

Plus loin, à la Trinité :

Je crois en toi, Seigneur trine, Père, Fils et Saint-Esprit; je te glorifie, je te loue,... je te bénis. Tu es mon Dieu, qui n'a ni commencement ni fin...

Puis, cette nouvelle demande de pardon :

Écoute-moi et exauce-moi; regarde-moi et ne m'abandonne pas; j'exposerai devant toi mes fautes; je te révélerai mes péchés et toute ma sottise... Efface mes fautes et remets-moi mes péchés. Souviens-toi de moi et ne m'oublie pas à jamais, Seigneur, vainqueur de l'univers. Amen.

Suit, sous le titre « Prière d'abba Belo », cette brève formule : « Seigneur, il n'y a pas de serviteur sans péché; il n'y a pas de Dieu sans pardon; pour ma part, j'ai péché, comme homme; toi, ô Dieu bon, pardonne-moi. Amen. »

Une prière dite « de la bénédiction d'Hénoch » se termine par un rappel de la prescience divine : « ... Tu sais toutes choses, avant qu'elles n'arrivent... Gloire à toi, qui connais les secrets. » Et, pour finir l'heure de Sexte, l'auteur s'adresse au Christ : « Christ, garde-nous, ô Christ. Énoncé de la grandeur de Jésus-Christ, dont le nom est doux à la bouche... (1) » Le *desinit* nous fournit les dernières paroles d'une assurance donnée par Jésus à ses fidèles serviteurs :

... Je ramènerai de nouveau avec moi en paradis pour l'éternité Adam et tous ses enfants; je leur pardonnerai dans les siècles des siècles. Amen.

*Prière de la 7e heure.* — Je t'en prie, mon Seigneur et mon Dieu, Jésus-Christ, aie pitié de moi à cette heure : car j'ai péché devant toi et j'ai transgressé tes commandements...

(1) Le lecteur aura de lui-même songé au mot de saint Bernard : *Jesus mel in ore*. Voir, au Bréviaire, l'office du Nom de Jésus.

*Prière de la 8e heure.* — Nous t'adorons, ô Christ, et nous te bénissons, bon Pasteur, qui as choisi ton troupeau... Prête l'oreille à ma supplication et remets-moi tous mes péchés...

Puis, une doxologie trinitaire, accompagnée de brèves réflexions du plus substantiel ascétisme :

Nous rendons grâces au Père, nous glorifions le Fils, nous bénissons le Saint-Esprit : car qui agit ainsi trouvera la grâce du Seigneur...

*Desinit :* ... Qui donc regarderai-je, sinon l'humble et le tranquille, qui par ma parole tremblent à jamais ? Amen.

Courte mais suggestive invocation à la Sainte Vierge :

O notre Dame et notre *Salvatrice* (1), ta prière, ta supplication, la prière des martyrs et la bénédiction des saints soient dans cette église, où se trouve ton serviteur.

Suivent des lectures du Nouveau Testament : Eph., II, 11-18; I Petr., II, 19-25; Act., II, 22-24; Luc, XXIII, 27-44. Puis, encore des prières :

O Christ, mon Dieu, pardonne-moi, je suis pécheur. Seigneur, je n'ai pas d'œuvre bonne, ni quoi que ce soit; pourtant, dans la grandeur de ta clémence, efface mes péchés... Réunis-moi avec tes saints, qui t'ont été agréables et qui ont accompli ta volonté... Nous bénissons ton nom, Seigneur, et nous te rendons grâces en tout temps, Père de notre saint Seigneur et de notre Dieu Jésus-Christ, ô Roi de gloire... Et toi, Notre-Seigneur Jésus-Christ, envoie sur nous ta gloire et ta bénédiction jusque dans les siècles des siècles. Amen.

(1) *Salvatrice* : le mot n'est pas dans le dictionnaire, mais il nous paraît nécessaire; *Servatrix*, dit la version latine. On entend bien, d'ailleurs, que le sens de ce terme, appliqué à Marie, est en dépendance manifeste du titre de *Sauveur*, tant de fois et si explicitement donné à Jésus. Mais on voit aussi comment de tels textes suggèrent l'idée de la *médiation* de Marie.

Enfin, avant le symbole de foi et les anathèmes contre les hérétiques, une « prière d'imposition des mains », dont l'*incipit* et le *desinit* indiquent la haute signification :

> Saint, qui te reposes parmi les saints, Très-Haut, qui habites à jamais parmi les êtres élevés, qui regardes les humbles..., protège-les dans ta sainte droite par notre Seigneur et notre Sauveur Jésus-Christ, par qui gloire à toi avec lui et avec le Saint-Esprit.

*Prières de la 9e heure.* — A la 9e heure donc, toutes choses furent ébranlées, tandis que le Seigneur était crucifié...

Et cette première formule se termine par un nouveau rappel de la plaie du Côté sacré :

> ... A cette heure, le Seigneur, Vie des croyants, fut transpercé (1), et de son côté coula de l'eau et du sang...

Triple alleluia trinitaire. Puis, *Pater noster*. Après quoi :

> Tu es, Seigneur, notre espérance, notre confiance et notre vie... Rends-nous dignes, Seigneur, d'ouvrir clairement notre bouche...

Dans la longue série des autres formules (pp. 98-101), force nous est, faute d'espace, de nous en tenir à des glanes.

> *Pour la paix :* Nous demandons ta paix, ô Dieu de paix; donne-nous la paix, ô Dieu de l'univers entier, qui ne cèdes pas à la colère... ; tu nous réunis dans le Saint-Esprit, et tu es loué dans le monde entier...
>
> *Au Christ :* Je te rends grâces, Seigneur Jésus-Christ, notre espérance, qui m'as montré ce que tu as fait pour

(1) *Apertus est*, « fut ouvert », dit la version latine littérale : réalisme impossible à traduire directement en français, mais qu'il importe de souligner, ici encore, contre les assertions de Karl Adam, J. Jungmann et autres.

moi, afin que je sois digne de devenir héritier du royaume de ton Père... ; détruis la force de ceux qui se dressent contre ton saint troupeau, tandis que nous sommes en vie, pour que nous te glorifiions, Seigneur, dans les siècles des siècles. Amen.

.. Peu nombreux sont ceux qui confessent leur erreur, tandis que toi, tu connais les secrets du cœur, et il n'est rien qui soit caché à ta divinité... J'ai été conçu dans l'iniquité et je suis né dans le péché : n'entre pas en jugement avec ton serviteur. — ... Tu es notre aide, et notre protecteur, et notre guide en tout chemin : nous croyons à toi seul, Seigneur et Sauveur. Amen.

Voici une prière qui, en dépit de métaphores très *orientales* et que notre goût littéraire a le droit d'estimer trop violentes, énonce l'adoration constante que doit être notre vie :

Mon Dieu et mon Roi, mon Seigneur et mon Créateur, dès le sein de ma mère je me prosterne et je fléchis devant toi les genoux de mon cœur, et mes lèvres te glorifient... Toi qui règnes sur les rois et qui domines sur les princes, à toi seul royauté et opulence, honneur et grandeur, au Père, au Fils et au Saint-Esprit...

Puis, encore au Christ :

Mon Seigneur, Jésus-Christ, fais-moi digne de la joie qui est par toi avec tes bien-aimés et tes élus... afin que je trouve repos au dernier jour avec tous tes fidèles qui ont cru en ton nom vivifiant... Prions notre Seigneur, notre Sauveur et notre Dieu, Jésus-Christ, de nous enseigner à marcher dans ses commandements...

De nouveau, à la Trinité :

Gloire au Seigneur Roi, un et trine, seul saint, qui est glorieux en toute génération...

Leçons : Phil., II, 3-10; I Petr., III, 18-22; Act., III, 1-8; Luc, XXIII, 45-49.

Puis, encore au Christ :

Aide-moi, ô Christ, Fils du Seigneur vivant, et éclaire les yeux de mon cœur...

## Prières vespérales

*La 10e heure* ne se trouve pas explicitement mentionnée. Peut-être faut-il la voir dans cette formule (p. 101) : « *Vespere lectio post occasum solis* — Le soir, lecture après le coucher du soleil »; ce qui pourrait répondre aux Vêpres. L'auteur ajoute : « Le soir donc, nous rendons grâces, car Il nous a donné le repos pour la nuit... »

En tout cas, il ne saurait y avoir de doute que la 10e heure est, comme toutes les autres, dans la pensée de l'écrivain.

*Prière de la 11e heure.* — O Christ, mon Dieu, souviens-toi de moi quand tu viendras dans ton royaume ; ouvre-moi, Seigneur, les portes de ta miséricorde... Seigneur éternel, qui as fait le ciel et la terre, délivre-nous de la peine, qui est sans nombre, afin que nous trouvions le trésor de ta grâce, nous, tes serviteurs et tes servantes, dans les siècles des siècles.

*Prière de la 12e heure.* — Seigneur, miséricordieux, je te prie et te conjure de recevoir ma demande et ma supplication, et de me montrer tes merveilles... Pour que je sois héritier de la vie éternelle, rends-moi participant du royaume des cieux par ta grâce, ô Jésus-Christ, mon Seigneur et mon Sauveur, à qui est gloire, avec ton Père miséricordieux et ton Saint-Esprit vivificateur, à jamais.

Suivent, dans le même manuscrit, des « Prières quotidiennes », des « Prières vespérales », des « Prières diverses », parmi lesquelles des formules de *Benedicite* et d'action de grâces avant et après les repas (1), des

(1) Voir S. Grébaut, *Le « Benedicite » éthiopien*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVIII, 1913, pp. 215-217.

« Prières avant le sommeil », etc. A ce somptueux florilège, empruntons cette conclusion des prières vespérales, parce qu'elle énonce justement l'idée de « prière de toutes les heures » :

> Vous et vos enfants, vous serez heureux en croyant ainsi : fortifiez cette foi, car il nous faut prier en tout temps, ô mes bien-aimés, afin de trouver dans cette foi l'héritage de ses préceptes. Priez pour nous, vous aussi et quiconque a cette foi et garde le commandement du Seigneur, par Jésus-Christ notre Seigneur, par qui gloire à jamais avec le Père et l'Esprit-Saint.

Une formule trinitaire clôt le recueil des « prières variées ».

> *Incipit* : Prière qui est relative à la foi. Ils nous ont enseigné à croire en la sainte Trinité, c'est-à-dire en trois existences et trois personnes...
> *Desinit* : ... Et quand il eut achevé toute l'œuvre, il monta aux cieux dans la chair qu'il avait assumée d'Adam, et il s'assit à la droite du Père, afin qu'il n'y eût point de doute sur la sainte Trinité. Nous te glorifions en tout temps avec le Père et le Saint-Esprit...

D'autres manuscrits, notamment deux Psautiers des XV^e^-XVI^e^ siècles (*Catalogus*, pp. 53 et suiv., pp. 844-845), présentent, bien qu'avec une numérotation un peu moins explicite, les prières des diverses heures de la nuit. Nous ne pouvons y insister en cet article déjà trop long. Bornons-nous à deux ou trois exemples.

Voici une invocation à Marie (p. 54) : « Prière, demande et supplication à Notre-Dame Marie, qui se récite la nuit. Je glorifie ta grâce, ô ma Dame, et je te conjure d'éclairer mon cœur et de rendre droite ma voie... » Et encore, p. 114 : « Exauce la prière de tout être corporel, à cause de Marie pleine de grâce... », formule qui est mise en relation avec ce simple mais touchant rappel de l'*Ecce filius tuus, Ecce mater tua*, au début de la Prière dite « des miracles de la Vierge » : « Seigneur Jésus-

Christ, notre Dieu, qui as parlé à Jean ton bien-aimé, pendant que tu étais sur la croix sainte. Tu as dit à Marie : Voici ton fils; et à ton disciple : Voilà ta mère... »

Le Codex Borgianus 27 (*Catal.*, p. 844) nous offre, au début des prières de nuit, ce pieux appel à Jésus : « Viens à moi, mon Seigneur Jésus-Christ, au nom si doux, fils du Seigneur vivant et fils de Marie. » Et, comme prière de la *cinquième heure de la nuit* : « Place-nous en toute paix et sécurité, pour que nous soyons dans le Christ, par qui à toi, avec lui et avec le Saint-Esprit, gloire et domination... »

Nous nous abstenons de commentaires (1). Pareilles

(1) Une simple note sur les origines littéraires possibles de cette Prière éthiopienne de toutes les heures. La prière des douze heures du jour et des douze heures de la nuit semble bien avoir son premier fondement littéraire dans l'apocryphe intitulé parfois l' « Apocalypse de Pierre » et le plus souvent « Clément », *Qalémentos* (soi-disant révélation de Pierre à Clément). La version éthiopienne serait assez tardive, fin du XIV[e] ou début du XV[e] siècle (voir S. Grébaut, *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVI, 1911, pp. 72-73; Ignazio Guidi, *Storia della letteratura etiopica*, Rome, 1932, pp. 40-42).

Au chapitre VII du livre I, sous forme d'instruction d'Adam à Seth, nous trouvons en effet des recommandations sur l'emploi religieux des douze heures du jour et des douze heures de la nuit. « ... Comprends les heures du jour et de la nuit, et sache comment il faut que tu intercèdes... » (*Revue de l'Orient chrétien*, 1911, pp. 172-173). Et chaque heure se trouve ensuite spécifiée, mais d'une manière assez vague, en relation seulement avec les diverses phases de la création, et sans aucune mention du Christ. Il est vrai que, dans les instructions d'Adam à Seth, l'annonce de l'Incarnation vient immédiatement après la recommandation des douze heures diurnes et nocturnes, et en des termes qui ont fort bien pu inspirer les rédacteurs de la prière de toutes les heures. « Le Seigneur m'a parlé et m'a dit : ... Ne t'effraye pas, ô Adam, après cinq jours et demi (*les jours désignent manifestement ici des âges de l'histoire du monde*), je me montrerai clément envers toi et j'aurai pitié de toi, dans la grandeur de ma clémence et de ma miséricorde. Je descendrai dans ta maison, et j'habiterai dans ta chair. A cause de toi, ô Adam, je naîtrai comme un enfant. A cause de toi, je descendrai sur la place publique. A cause de toi, je jeûnerai quarante jours et quarante nuits. A cause de toi, je recevrai le baptême. A

prières — et l'on a bien vu que ce sont seulement des fragments — disent assez quel trésor de piété à la fois tendre et doctrinale peuvent nous fournir ces humbles manuscrits si longtemps ignorés ou méconnus. Elles nous montrent que, malgré bien des misères dont le schisme est responsable, l'Orient chrétien a droit à notre respect, à notre amour et — pour m'en tenir au sujet de cet article — j'oserai dire : à notre *imitation* dans la prière de toutes les heures.

Rome, 18 mars 1936.

S. Salaville,
des Augustins de l'Assomption.

cause de toi, je recevrai la souffrance. A cause de toi, je serai crucifié sur le bois de la croix. Je subirai tout ceci à cause de toi, ô Adam, moi, à qui appartiennent la gloire, la domination, la majesté, l'honneur, l'adoration, la louange, avec mon Père et l'Esprit-Saint... » (Traduction S. Grébaut, dans *ROC*, XVI, 1911, pp.174-175). Toutefois, il apparaît nettement que nos « prières de toutes les heures », avec leur structure liturgique, leur ascétisme explicite, leurs fréquentes et complètes doxologies trinitaires, leurs incessants rappels du Christ rédempteur, leurs mentions de la transfixion du côté, de l'intercession des anges, des saints, de la Vierge, de l'Église, constituent un recueil de piété tout nouveau, comparativement aux vagues indices fournis par le *Qalémentos*.

Le Codex Vaticanus 8 (*Catal.*, p. 29), du XVI[e] siècle, ff. 162[v]-164, nous offre une utilisation plus directe du *Qalémentos*. Nous lisons au Catalogue : « De precationibus in mundo factis per horas XII noctis et XII diei, ut in apocrypha revelatione quam Aethiopes *Qalémentos* vocant, lib. I, cap. VII, ordine mutato. » *Incipit* : « De horis, quomodo precantur fideles, Adam filio suo Seth exposuit et dixit : Doce me, Domine, numerum horarum diei ac noctis... » *Desinit* : « ... hora undecima est gaudium iustorum; hora duodecima Altissimus accipit preces filiorum hominum. »

# TABLE DES MATIÈRES
# DU SUPPLÉMENT DU TOME XLVIII

JUILLET 1936-SEPTEMBRE 1936

## Études


**P. L. Landsberg.** — La conversion de saint Augustin.... [31]
**M. Lot-Borodine.** — Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien ..... [65]
**I. Mennessier.** — L'organisation du savoir pratique..... [57]
**S. Salaville.** — La prière de toutes les heures dans la littérature éthiopienne ..... [111]
**A. Valensin.** — L'ascétisme chrétien..... [1]


## Bibliographie


**S. Grébaut et É. Tisserant.** — Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices manu scripti recensiti. Codices Aethiopici Vaticani et Borgiani, Barberinianus orientalis 2, Rossianus 865. Pars Prior..... [111]
**J. Maritain.** — Science et sagesse..... [57]



Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne)